CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Agosto-Septiembre 1987

446-47

Homenaje a

Pedro Laín Entralgo

Con una obra teatral inédita de **Laín Entralgo**

y colaboraciones de

José Luis Abellán, Agustín Albarracín Teulón, Elvira Arquiola, Emilio Balaguer, Donald W. Bleznick, Antonio Buero Vallejo, Pilar Concejo, Rodrigo Fierro, Luis García Ballester, José García Nieto, Domingo García Sabell, Olegario González Cardedal, Diego Gracia, Elena Hernández Sandoica, Carlos Landa, José María López Piñero, José Alberto Mainetti, Marià Manent, Blas Matamoro, Franco Meregalli, Fernanda Monasterio, Luis Montiel, Antonio Orozco Acquaviva, José Luis Peset, Armando Roa, Francisco Rodríguez Adrados, Amancio Sabugo Abril, Heinrich Schipperges, Antonio Tovar, Francisco Vega Díaz, José Vidal Bernabeu y Mariano Yela



HAN DIRIGIDO ESTA PUBLICACION
Pedro Laín Entralgo
Luis Rosales
José Antonio Maravall

DIRECTOR
Félix Grande

JEFE DE REDACCION
Blas Matamoro

SECRETARIA DE REDACCION
María Antonia Jiménez

ADMINISTRADOR
Alvaro Prudencio

REDACCION Y ADMINISTRACION
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4 - 28040 MADRID
Teléf.: 244 06 00, extensiones 267 y 396

DISEÑO
Nacho Soriano

IMPRIME
Gráficas 82, S. A. Navarra, 15 - 28039 MADRID

Depósito Legal: M. 3875/1958
ISSN: 00-11250-X — NIPO: 028-87-013-3

446-47

PAGINAS DE LAIN ENTRALGO

UNA VIDA

SER CON LOS HOMBRES

EL MEDICO Y EL ENFERMO

ESPAÑA COMO PROBLEMA

PAGINAS DE LAIN ENTRALGO



Carta a Félix Grande

Dando realidad impresa a un proyecto de nuestro recordado José Antonio Maravall, un número de la revista que tan bien diriges va a serme monográficamente dedicado. Como hijo de Adán —Adán, el más antiguo de los hombres sensibles al halago—, debo confesar que este homenaje me complace como pocos podrían hacerlo. Como la persona que yo soy —el español que para identificarse exhibe el D.N.I. 1.352.939—, no puedo ocultarte que vuestra generosidad, la de José Antonio Maravall y la tuya, trae a mi alma un vivo azoramiento.

Amigos míos todos ellos, varios docentes y escritores van a hablar de mí y de mi obra escrita. No sé lo que dirán. Sé, eso sí, que a ello les ha movido la amistad y que su esfuerzo me obliga a doble gratitud, porque gratitud redoblada debemos a quienes, además de ser amigos, han dedicado una parte de su tiempo —de su vida: vida es para el hombre su tiempo— a la faena de demostrarlo. Y sé también que, cada uno a su modo, todos ellos van a ponerme ante lo que yo soy —y no soy— para mí y ante lo que yo soy —y no soy— para los demás. De ahí el azoramiento de que acabo de hablarte. Quien no sea histrión o tirano, quien a lo largo de sus años haya procurado vivir con arreglo a su verdad, aunque a veces no lo haya conseguido, ¿puede acaso no sentirse azorado cuando se ve en el trance de contrastar lo que íntimamente piensa ser, su verdad invisible, y lo que efectivamente ha sido, su verdad vista?

Vivir uno con arreglo a su verdad obliga a dos cosas, la entrega y la humildad. A la entrega, porque sólo se vive con arreglo a la verdad propia poniendo sustancia de uno mismo —por tanto, intimidad personal, pasión, calor— en aquello que se dice y se hace. A la humildad, a una humildad que a veces exige el arrepentimiento, porque ni en el nivel ni en el modo es nadie lo que de veras quiere ser. Estoy seguro de que ni siquiera Miguel Angel, Newton y Kant lo fueron; pero aún más seguro estoy de que lo poco que yo he sido y lo más poco que yo todavía pueda ser —yo: el modesto docente, pensador y escritor de que en estas páginas se habla— dista mucho de lo que según esas tres líneas yo he querido ser. Se ve uno obligado a la humildad, por otra parte, porque, quién más, quién menos, no hay hombre que alguna vez no haya errado al considerar que pertenecía a su verdad, a lo que para sí mismo él es y quiere ser, algo de lo que en su vida efectivamente ha hecho y ha sido.

Cumpliendo aceptablemente el imperativo de la entrega creo haber vivivo. He enseñado y he escrito poniendo siempre vida personal —pasión, calor, no sólo pensamiento propio o ajeno— en mi enseñanza y en mi escritura. En este sentido, me atrevo a pensar que he sido fiel a mi verdad.

Creo haber cumplido también, no sé si aceptablemente, el imperativo de la humildad. De buen grado, pero con cierta íntima melancolía, aceptando mis limitaciones

Retrato de Laín Entralgo. (Dibujo a lápiz de Hernán Cortés)

y tratando de luchar contra ellas; porque vivir personalmente, ser en alguna medida la persona que uno quiere ser, consiste, entre otras cosas, en esforzarse día a día por dilatar en lo posible el límite propio y en aceptar sin amargura ni resentimiento, puesto que el límite nos constituye, el que en definitiva resulte de nuestro esfuerzo, en decir con entera sinceridad, con el poeta: «¡Hacedor de mi límite, Dios mío!» De peor grado he tenido que cumplir ese imperativo cuando no ha sido mi verdad, mi verdadera verdad, lo que con mi palabra y mi conducta erróneamente creía realizar. Algo, sin embargo, puedo decir en mi descargo: a diferencia de lo que, según el padre Isla, hacían algunos predicadores de su tiempo, nunca me he conducido pensando en mis convenenzuelas, y nunca me dolieron prendas a la hora de juzgar mi conducta y mi obra.

Una vez más debo traer a colación el discernimiento de los tres Tomases que hay en cada Tomás, según el dictamen del médico Oliver Wendell Holmes y del más que médico Miguel de Unamuno: el Tomás que uno cree ser, el que los demás piensan que es y el que real y verdaderamente es y únicamente Dios conoce. Las páginas subsiguientes ofrecerán una visión benevolente y benedicente, más atenta a señalar lo estimable que a denunciar lo reprensible, de lo que yo hice y soy. Dejando para cuando Él quiera el juicio inapelable de Dios acerca de lo que real y verdaderamente haya sido yo, esto que por tu magnánima mediación, Félix, han querido decir de mí algunos amigos míos, va a poner en los recovecos de mi conciencia dos peliagudas interrogaciones: ¿en qué medida esa benevolencia y esa benedicencia me han hecho parecer más de lo que realmente soy?; y si mi cuerpo y mi mundo lo consienten, ¿hasta qué punto y de qué modo podré acercarme a ser de veras lo que en estas páginas se ha dicho?

Como ves, querido Félix, había y habrá motivo para mi azoramiento. Pero azorarse ante lo que uno es, puede ser y debe ser, ¿no es en fin de cuentas un modo muy auténtico de vivir como persona? Este es el más alto de los beneficios que tu diligente y generosa amistad me ha regalado, y en él tiene su nervio más hondo el vivo agradecimiento que te debo.

Pedro Laín

Mayo de 1987

El Empecinado

Drama en dos partes, distribuidas en seis estampas

Personajes

por orden de aparición en escena

Vicente Sardina, jefe de partida. *El Abanto,* guerrillero. *Olalla,* mujer joven. *Juan Martín «El Empecinado».* *El Crudo,* guerrillero. *Nazario,* jefe de partida. *El Tuerto,* jefe de partida. *Tres Guerrilleros del Tuerto,* que no hablan. *Mme. Duval,* dama francesa. *Diego Baeza,* capitán de húsares. *El Cura Mingarro,* guerrillero. *Un Ciego,* que declama romances. *Julio Baeza,* hermano de Diego. *El Cura Merino.* *Un Pregonero,* que dice su pregón. *El Alcalde de Roa.* *Mosquete,* empleado municipal. *Dos Voluntarios Realistas.* *Un Oficial* de la milicia realista. *Dos Voluntarios Realistas* más.

Primera parte: 1811. Estampa I, La ley de la guerra. **Estampa II,** Hombre soy. **Estampa III,** Entre mi enemigo y yo.

Segunda parte: 1823-1825. Estampa IV, El alma partida. **Estampa V,** Todo era posible. **Estampa VI,** Honra de muerte.

Primera parte: 1811

Estampa I

La ley de la guerra

Cocina en una casa rural medianamente acomodada. Chimenea de copa. Escaños de madera a los dos lados del fogón. En el foro, puerta a la calle y una amplia ventana, con su reja. En una de las paredes laterales, puerta que conduce a las habitaciones interiores. Una tosca mesa rectangular y algunas sillas.

La acción, en un pueblo próximo a Calatayud. Es la primera hora de la tarde un día de otoño de 1811.

Al levantarse el telón hállanse en escena Vicente Sardina, jefe de una de las partidas del Empecinado, el Abanto, guerrillero de esa partida, y Olalla, mujer entre los veinticinco y los treinta años.

Escena I

Sardina, El Abanto y Olalla

(Oyese un disparo lejano. Después, un breve silencio.)

Sardina.—El último tiro del día. Si los gabachos aguantan más, se nos acaban las municiones.

Abanto.—Pero no han *aguantao.* Hoy Juan Martín ha *estao* bravo de veras.

Sardina.—¿Hoy sólo?

Abanto.—Hombre, no quise hacer de menos al día de ayer.

Sardina.—Ni al de anteayer. Ni al de trasanteayer. Tres años hace que salimos de Castrillo, y desde entonces Juan Martín no ha sido un hombre, ha sido un león.

Abanto.—¿Se acuerda *usté* del día de Roa, don Vicente?

Sardina.—Como si lo estuviera viendo. Los dos mejores hombres de Castilla, Juan Martín y don Jerónimo Merino, el cura de Villoviado, juntos contra los franceses. Un león y un tigre en competencia.

Abanto.—Con Juan Martín iba yo cuando se encontraron. «Toca esos cinco, que eres la honra de Burgos y de toda la comarca», le dijo don Jerónimo. «Y *usté,* el rey de los curas», respondió el Empecinado. ¡Qué dos hombres!

Olalla *(con viveza).*—Mira, Abanto, no mezcles a Juan Martín y al cura Merino.

Abanto.—¿Por qué? ¿No son los dos guerrilleros?

Sardina.—¿Y no son los dos valientes?

Olalla.—Sí, pero de distinto modo. *(Breve silencio.)* El Empecinado no mata a sangre fría.

Sardina.—En eso tienes razón. Pero esta guerra, Olalla, no es como las demás. Recuerda lo que los franceses nos hicieron en Ocaña. No contando que nosotros defendemos nuestra casa.

(Un breve silencio.)

Olalla.—¿No os parece que tarda Juan Martín?

Sardina.—Para ti, Juan Martín siempre tarda. Quedó en el Ayuntamiento dictando al cura Mingarro el parte de la acción.

Olalla.—La acción, siempre la acción. ¡Maldita guerra!

Sardina.—No te quejes de ella, muchacha. Esta guerra es la que te juntó con el Empecinado.

Olalla.—Es verdad. Esta guerra es mi muerte... y mi vida.

Abanto.—Buena *ación* la de hoy, señor Sardina.

Sardina.—La mejor, desde el verano. Calatayud ya está como quien dice en nuestras manos. Otra como ésta, y los gabachos no llegan a Valencia. *(Oyendo a través de la ventana.)* Alguien viene. *(Mira.)* Juan Martín en persona.

(Entran Juan Martín y el Crudo.)

Escena II

Sardina, El Abanto, Olalla, Juan Martín y El Crudo

(Entra Juan Martín con paso resuelto y aire hosco, seguido del Crudo. Contempla rápidamente la habitación, acaricia al pasar el rostro de Olalla y se sienta, en silencio, en uno de los escaños que flanquean la chimenea.)

Sardina.—¿Venís solos?

Juan Martín.—Sí; los demás quedaron en el Ayuntamiento. *(Breve pausa.)* Pronto sabrás por qué.

Sardina.—¿Mal talante, Juan Martín?

Juan Martín.—No es para menos.

Sardina.—¿No estás contento de la acción de hoy?

Juan Martín.—De la acción, sí. *(Con animación creciente.)* Ciento cincuenta prisioneros, cien muertos, caballos, armas, provisiones... Y este pueblo, que nos abre el camino a Calatayud. Si los del ejército hiciesen otro tanto, en seis meses se acababa la guerra.

Olalla.—¿De qué te quejas, entonces?

Juan Martín.—No me quejo de la victoria. *(Acariciando otra vez el rostro de Olalla.)* Ni de ti. De otra cosa me quejo. *(Breve silencio.)* Crudo, lleva mi caballo a la cuadra del alcalde. Ponle doble ración de cebada. Tú, Abanto, vete al Ayuntamiento y mira dónde puedes procurarte unos jarros de vinos. Los traes, y brindaremos por el triunfo de hoy. *(De nuevo a Olalla.)* Tú, quédate, Olalla. Quiero que veas mi justicia: la justicia del Empecinado.

(Salen el Crudo y el Abanto.)

Escena III

Juan Martín, Olalla y Sardina

Sardina.—¿Qué pasa, Juan Martín?

Juan Martín.—Pasa... que en la partida hay hombres que no merecen vivir.

Olalla.—¿Y esto te extraña? ¿Es que no conoces a tu gente?

Sardina.—Somos miles, y todos no pueden ser como las dos docenas que hace tres años salimos de Castrillo y Fuentecén.

Juan Martín *(con aire nostálgico)*.—Tres años ya, Sardina. Empezamos unos pocos, y ahora somos más de tres mil. Tú, coronel, como quien dice, y yo, un viñador de Castrillo, todo un general. Hablan de nosotros en Cádiz, en Madrid y hasta en París. *(Breve silencio.)* Por cierto, que me gustaría haber tenido esta partida mía cuando Napoleón

pasó por Pancorbo. Habría visto que en esta tierra no todos somos señoritos del ejército. *(Otro breve silencio.)* Esta partida mía... *(Nueva pausa.)* Sardina, ¿sabes lo que es el Nazario, además de ser, mejorando lo presente, el hombre más *bragao* de los que me siguen?

Sardina.—¿Qué?

Juan Martín.—Un asesino. *(A Olalla.)* ¿Y tú, Olalla, sabes lo que es el Tuerto, además de ser el mejor trabuco de la partida?

Olalla.—Dímelo tú.

Juan Martín.—Un ladrón. Por dar gusto a la navaja, el Nazario estaba degollando prisioneros franceses. Y el Tuerto..., él mismo nos lo dirá. *(A Sardina.)* Ya sabes que los pleitos con mi gente me gusta ventilarlos de hombre a hombre, sin papeles y sin testigos. Bastantes papeles son ya los que nos pide el pachorrudo de Blake. Sardina, sal a la plaza y tráete contigo al Nazario. Ahí mismo está, esperando mi llamada.

(Sale Sardina.)

Escena IV

Juan Martín y Olalla

Olalla.—Juan Martín, mira lo que haces. Esos hombres no son de fiar.

Juan Martín.—Lo sé, y por eso hago lo que hago. Pero no sólo ésos. Hay muchos en la partida que hoy se dejarían matar por mí, y mañana, si las cosas viniesen mal dadas, me volverían la espalda. *(Breve silencio.)* De fiar, lo que se dice de fiar..., Vicente Sardina, el Crudo y unas docenas más. Los otros, según vengan las tornas. Me siguen por lo que ven y por lo que esperan. Por eso tengo que cuidar tanto de lo que ven.

Olalla *(con dignidad de amante ofendida).*—¿Y yo, Juan Martín, por qué te sigo? ¿Sólo por lo que espero?

Juan Martín *(acercándose a ella y acariciándola).*—Tú estás aparte, Olalla. ¿Necesitaba decírtelo? Tú eres el gusto de todas las victorias, y si llegase el caso, el consuelo de todas las derrotas. *(Con súbita gravedad.)* Oyelo bien: tú eres para mí..., no sé cómo decírtelo..., tú eres para mí... la paz que nunca tendré; la paz imposible.

Olalla *(entregada, con acento entre enamorado y sibilino).*—Si un día todos te abandonan todos, yo estaré junto a ti. Aunque tú no me veas.

(Un breve silencio. Voces al otro lado de la reja.)

Juan Martín *(volviendo a la inmediata realidad).*—Ahí vienen Sardina y el Nazario.

(Entran éstos.)

Escena V

Juan Martín, Olalla, Sardina y Nazario

Sardina.—Aquí está éste.

Juan Martín.—Hola, galán. ¿Es cierto lo que me han dicho?

Nazario *(con fiereza).*—¿Qué te han dicho?

Juan Martín.—Que para distraerte estabas degollando prisioneros franceses.

Nazario *(torvo)*.—Juan Martín, yo estaba cobrándome una deuda.

Juan Martín.—¿Qué deuda?

Nazario.—¿Tú me lo preguntas? Hace dos años, estos hijos de mala madre deshonraron a mi hermana y fusilaron a mi padre. Me alisté en tu partida jurando que me la habían de pagar con sangre.

Juan Martín *(con gravedad)*.—Comprendo tus razones, Nazario. También a mí se me sube la sangre a la cabeza cuando oigo cosas así. *(Con energía creciente.)* Pero, óyelo bien, Nazario: tú no te alistaste en mi partida para asesinar franceses a mansalva; tú te alistaste en mi partida para matar franceses cara a cara y en campo abierto; y para que vuelva a España el rey Fernando; y para que después de esta guerra sea España lo que tiene que ser. ¿O es que piensas que con tu navaja vas a devolver la vida a tu padre y la honra a tu hermana? *(Breve pausa.)* Esta es la ley de mi partida. El que no la quiera, ya sabe dónde está el camino.

Nazario.—Yo mataré franceses donde me los encuentre, en el campo o en el hato.

Juan Martín *(dando un puñetazo en la mesa)*.—Tú harás lo que yo mande.

Nazario.—¿Es que el Empecinado, desde que es general, se nos ha puesto melindroso?

Juan Martín *(irguiéndose colérico)*.—¡Cuerpo de Cristo! ¿Melindroso yo? *(Señalando su uniforme.)* Dentro de este uniforme está el hombre que araba en Castrillo. Soy pueblo. ¿Lo oyes, Nazario? ¡Pueblo! ¿Melindroso yo? Si me dejase llevar de este pronto, ahora mismo te echaba de aquí a puntapiés.

Nazario *(llevando su mano al sable)*.—Eso, Juan Martín, no te lo consentiría el hijo de mi madre.

Juan Martín *(conteniéndose)*.—Tienes razón, tú eres un valiente. *(Con energía.)* Pero oye bien lo que voy a decirte: desde hoy, se acabaron las ejecuciones por tu cuenta. En mi partida mando yo, y se hace la guerra a mi modo. Si te conviene, te quedas; si no te conviene, te largas. Pero si te quedas conmigo y vuelves a las andadas, te haré fusilar sin contemplaciones delante de la tropa. ¿Entendido?

Nazario *(bajando la cabeza ante la mirada de Juan Martín)*.—Entendido.

Juan Martín *(dando a Nazario una palmada en la espalda)*.—Y ahora, Nazario, vete a beber un jarro con tu gente.

(Sale Nazario.)

Escena VI

Juan Martín, Olalla y Sardina

(Olalla y Sardina han seguido en silencio toda la escena anterior. Cuando ha salido Nazario, Juan Martín se dirige hacia ellos.)

Juan Martín.—No es cosa fácil contener el salto de la sangre cuando a uno le han hecho lo que le han hecho al Nazario. Pero eso de matar a sangre fría y a mansalva, nunca. *(Mirando hacia la puerta.)* De esta fiera, todavía podremos hacer un hombre. De otros, no sé. Sardina, sal a la plaza y tráeme al Tuerto.

(Sale Sardina en silencio.)

Escena VII

Juan Martín y **Olalla**

Juan Martín *(sentándose con pesadumbre)*.—¡Si todo fuera hacer la guerra! ¡Si estos hombres no tuvieran que volver a sus casas!

Olalla.—Tu pueblo no te merece, Juan Martín.

Juan Martín.—¿Mi pueblo? Y yo, ¿qué soy? ¿No has oído antes que soy pueblo? Y tú, que también eres pueblo, ¿no me mereces? Todos somos pueblo, Olalla, desde los que parlan en las Cortes de Cádiz hasta los que nos matamos con los franceses por estos riscos, y con esta masa de fieras y discurseadores hay que contar para que España sea lo que tiene que ser.

Olalla *(terca)*.—Tu pueblo no te merece, Juan Martín.

Juan Martín.—¡Y dale! Me vas a hacer creer que estoy hecho de oro del Perú. *(Riendo.)* Pero de lo que yo estoy hecho, como nos decía el cura de Castrillo, es de carne pecadora... De carne que te quiere. *(Advirtiendo que se abre la puerta.)* Aquí está Sardina con el Tuerto.

(Entran Sardina y el Tuerto.)

Escena VIII

Juan Martín, Olalla, Sardina y **El Tuerto.** Luego, **Tres Guerrilleros**

Juan Martín.—La segunda alhaja. *(Breve pausa.)* Me han dicho, Tuerto, que te has puesto a recaudar contribuciones por tu cuenta.

Tuerto.—¿Yo? Lo que yo he hecho con mi gente ha sido cobrar a los vecinos el impuesto de la Junta Central. En el Ayuntamiento está.

Juan Martín.—Tras de ladrón, embustero. En el Ayuntamiento sólo hay una parte de lo que atrapaste. ¿Dónde está el resto?

Tuerto.—No hay resto.

Juan Martín.—Vamos, Tuerto, vamos, que ya hace mucho tiempo que me destetaron. ¿Qué tienes en esos bolsillos? *(Gesto de vacilación el Tuerto.)* Saca lo que tengas, o haré que te registren.

Tuerto *(sacando de su bolsillo unas monedas)*.—Aquí está lo que tengo: cincuentra y tres pesos. ¿Es que no tengo derecho a cobrarme mis pagas? Hace seis meses que no veo un ochavo.

Juan Martín.—No, no tienes derecho a cobrarte tus pagas. Ni tú, ni nadie. Cuando hay que pasar hambre, se pasa; ésta es la ley de la partida, desde el general hasta el último hombre. *(Con áspera energía, mirando las monedas.)* Pero aquí sólo veo plata y cobre, y yo sé muy bien que tú te has quedado con oro. ¿Dónde está? *(Silencio en el Tuerto. Con creciente violencia.)* ¿Dónde está? ¡Si no hablas haré que te apaleen! *(Involuntariamente, el Tuerto se lleva las manos a su cinturón.)* ¡No hables, que ya lo sé! ¡Está debajo de tu cinturón! ¡Saca lo que lleves! *(Silencio en el Tuerto.)* ¡Saca lo que lleves, he dicho!

Tuerto.—¿Y si no me diera la gana?

Juan Martín.—Entonces, te lo quitaría yo con mis manos.

Tuerto.—En mi cuerpo no hay hombre que ponga la mano.

Juan Martín *(adelantándose con aire amenazador)*.—En tu cuerpo voy a poner la mano yo, porque tú eres ladrón y porque yo soy más hombre que tú. Vas a verlo.

Tuerto *(va a echar la mano a su sable y advierte que no lo lleva)*.—Así es como podrás.

Juan Martín *(deteniéndose cuando va a acometerle)*.—¿Qué necesitas un sable? ¡Ahí va el mío, Tuerto! ¡Con hombres como tú, a mí no me hace falta! *(Desenvaina su sable y lo arroja a los pies del Tuerto. Este lo coge y se pone en guardia. Sardina y Olalla se disponen a ayudar a Juan Martín.)* ¡Quietos! ¡Quietos! ¡Esto es cosa mía! *(Al Tuerto.)* ¡Vamos, Tuerto, suelta ese oro, o te despedazo!

Tuerto.—¿Vas a ser tú sólo el que lo goces, Juan Martín? ¿Cuántas onzas llevas mandadas a Castrillo desde que se formó la partida?

Juan Martín.—¿Esto, encima? ¿Llamarme a mí ladrón? ¿Llamar ladrón al Empecinado? ¡Te mato, Tuerto! ¡Te mato! *(Esquivando el sablazo del Tuerto, se lanza sobre éste como una tromba, le apresa la muñeca derecha y se la tuerce con violencia. El Tuerto cae de rodillas y suelta el sable.)* ¡Así, de rodillas ante tu jefe! ¡De rodillas ante el Empecinado! ¡Y ahora, venga lo que robaste! *(Sin soltar la muñeca del Tuerto, Juan Martín, con su mano izquierda, saca de debajo del cinturón de aquél un saquito lleno de monedas y las arroja al suelo.)* ¡Aquí está el botín! *(Suelta al Tuerto.)* Ladrón, embustero, calumniador y rebelde contra tu jefe. Vas a tener tu merecido.

(Ante el gesto amenazador de Juan Martín, el Tuerto retrocede y de espaldas va acercándose a la venta. Al llegar a ésta, grita.)

Tuerto.—¡A mí los míos! ¡Los del Tuerto! ¡Juan Martín quiere matarme! ¡A mí los míos!

(Voces al otro lado de la reja. Abrese violentamente la puerta, y al otro lado de ella aparecen tres guerrilleros con trabucos y sables. Rápidamente, el Tuerto se une a ellos. Todos quedan en silencio durante unos segundos. Rómpelo Juan Martín.)

Juan Martín.—De modo que el señor estratega tenía bien cubierta su retaguardia. ¡Vaya, vaya, con el señor Antonio el Tuerto! *(Coge el sable del suelo.)*

Sardina *(adelantándose mientras desenvaina su sable)*.—¡Cuidado, Juan Martín!

(Sardina y Olalla tratan de cubrir a Juan Martín. Este los aparta con firmeza y se encara con el Tuerto y los suyos, que siguen en la puerta.)

Juan Martín *(con el sable en la mano, va acercándose lenta y majestuosamente hacia el grupo de la puerta)*.—¿Dispararéis contra vuestro general? ¿Mataréis al Empecinado? Lo que no han hecho las balas francesas, ¿lo van a hacer las vuestras? ¿Qué sois vosotros, españoles o gabachos?

(Sobrecogidos por el gesto y las palabras de Juan Martín, los hombres del Tuerto quedan atónitos y van deponiendo las armas. Al otro lado de la reja suena la voz del Crudo.)

Escena IX

Juan Martín, Olalla, Sardina, El Tuerto, los Tres Guerrilleros y El Crudo

Crudo *(gritando).*—¡Juan Martín, aquí estamos! ¡Soy el Crudo! ¡Veinte hombres seguros vienen conmigo!

(Los guerrilleros del Tuerto deponen las armas. Abriéndose paso entre ellos, entra el Crudo, con un pistolón en la mano.)

Juan Martín.—Ea, esto se acabó. *(A Sardina.)* Tú, Sardina, te harás cargo de estos tres pimpollos *(señalando a los guerrilleros),* los encerrarás en la cárcel del pueblo y ordenarás que les den veinte vergajazos a cada uno. Después de todo, no han querido más que matarme.

Sardina *(aproximándose a los tres guerrilleros del Tuerto).*—Tú mandas.

Juan Martín.—El Tuerto... El Tuerto es otra cosa. Es un ladrón del dinero de la Junta y del dinero de la partida. Y encima de eso, ha querido manchar mi honra diciendo que también yo lo soy. Y por si fuera poco, ha tratado de volver sus armas contra su jefe. Sí, el Tuerto es otra cosa. *(Un breve silencio.)* El corazón se me parte, porque és es el primer trabuco de la partida, pero la ley es la ley. Crudo, sácale a la plaza y que ahí mismo, para lección de todos, le fusilen tus hombres.

Tuerto *(intentando evadirse).*—¡No...! ¡Déjame seguir matando franceses! ¡Déjame vivir!

(El Crudo y Sardina le detienen.)

Juan Martín.—Ya es tarde. *(Al Crudo y a Sardina.)* Andando.

(Salen Sardina, el Crudo, el Tuerto y los tres Guerrilleros.)

Escena X

Juan Martín, Olalla y El Abanto

(Quedan solos Juan Martín y Olalla. Gran silencio, que interrumpe Juan Martín.)

Juan Martín *(sentándose con pesadumbre).*—También esto es la guerra.

Olalla *(con el mismo tono de antes).*—Juan Martín, vales más que tu pueblo.

Juan Martín *(con violencia).*—¡Calla!

(Nuevo silencio. Entra el Abanto, con tres jarros de vino.)

Abanto.—Lo he visto todo, Juan Martín. Seguramente viene a deshora este vino.

Juan Martín.—No, Abanto, no. Trae esos jarros. *(Toma dos y da uno a Olalla.)* Tómalo, Olalla. Vamos a beber un trago. *(Quedan uno frente a otro, erguidos y graves. El Abanto mira con pasmo respetuoso a Juan Martín.)* Por la victoria. Por la España de la victoria. *(Beben.)*

(Al cabo de unos segundos de silencio, suena una descarga. Una voz enérgica grita en la plaza «¡Viva el Empecinado!», y un inmenso clamor responde «¡Viva!» Mientras Juan Martín, Olalla y el Abanto siguen inmóviles, va oscureciéndose la escena. Cuando la oscuridad es total, una voz viril y grave dice los versos que siguen.)

Dura es la ley de la guerra
para el que en la guerra está.
Vida y muerte, muerte y vida,
cartas de un juego de azar.
El corazón del guerrero,
sólo esta ley cumplirá.

(Tras un breve pausa, y siempre en la oscuridad, una voz femenina da a esos versos su réplica apasionada.)

Dura es la ley de la guerra
para el que en la guerra está.
Muerte y vida, vida y muerte,
cartas de un juego de azar.
¡Pero si la guerra es vida,
algún amor llevará!

Estampa II

Hombre soy

La misma decoración que en el cuadro anterior. Dos horas más tarde. La luz empieza a declinar. En la chimenea arde el fuego.

Escena I

Juan Martín, Sardina y El Crudo

(Al iluminarse la escena, Juan Martín termina de dictar a Sardina un parte. Sardina, sentado junto a la mesa escribe trabajosamente. Sobre la mesa habrá un velón y algunos papeles. El Crudo dormita sobre un banco.)

Juan Martín *(dictando)*.—«Por todo lo cual,... el jefe que suscribe...» *(Interrumpiendo el dictado.)* El jefe que suscribe... Si esto sigue, Sardina, vamos a terminar todos hablando como escribanos. *(Sigue dictando.)* «El jefe que suscribe... para mantener... la disciplina en la tropa... se ha visto obligado... a ordenar el fusilamiento... del jefe de partida Antonio el Tuerto,... el cual ha sido ejecutado... sin más demora...» Así se dice, ¿verdad?

Sardina.—Sí.

Juan Martín.—Pues escríbelo: «sin más demora... esta misma tarde.»

Sardina.—Ya está. *(Un breve silencio.)* ¿Estás contento, Juan Martín?

Juan Martín.—Contento, no, pero arrepentido, tampoco. Era necesario. *(Nuevo silencio.)* Que el cura Mingarro escriba el parte con mejor letra y le ponga todas esas retóricas que quieren en el Cuartel General. Y que esta misma tarde salga un correo para llevarlo al general Blake. Correrán habladurías y chismes, y hay que adelantarse con la pura verdad.

Sardina.—Así se hará.

Juan Martín.—¿Qué ha traído el correo?

Sardina *(tomando un papel de la mesa y leyéndolo).*—Dice el general que tan pronto como tomemos Calatayud, pongamos sitio a Borja. Hay que evitar a toda costa que los franceses manden refuerzos hacia Valencia.

Juan Martín.—Así se hará. Más tarde distribuiremos las fuerzas. Pero no estará mal que una partida se asome mañana mismo al puerto del Frasno. Es seguro que desde Zaragoza querrán enviar alguna ayuda a los Calatayud. *(Breve pausa.)* Y al Crudo, ahí lo tienes; no podía con su alma. No me extraña: una noche de marcha, seis horas de pelea, y para remate el trago de lo del Tuerto. Sí, a todos nos convendrá descansar unas horas.

Sardina.—A mí, desde luego. *(Mirándose la mano.)* No sé ni cómo estos dedos han podido sostener la pluma.

Juan Martín.—Envía cuanto antes el parte, y descansa. Antes de media noche habrá que salir del pueblo. *(Sacudiendo al Crudo.)* ¡Eh, Crudo! ¿Tú también te ablandas? Si entran ahora los gabachos, te despiertas en el otro barrio.

Crudo *(desperezándose).*—Pero aún estoy en éste, Juan Martín. Mi cuerpo no es como el tuyo; es de carne y hueso.

Juan Martín *(riendo).*—¿Y el mío, no? No estoy yo tan seguro, Crudo. *(A Sardina y al Crudo, que se disponen a salir.)* Ea, hasta luego.

Sardina.—Hasta luego.

Crudo *(señalando al banco).*—Voy a ver si encuentro algo más blando que eso.

(Salen Sardina y el Crudo.)

Escena II

Juan Martín y Olalla

(Juan Martín se sienta en uno de los bancos, se despereza, queda un momento pensativo, saca su reloj del bolsillo, y después de mirar la hora se acerca a la puerta lateral y la golpea con los nudillos.)

Juan Martín.—¡Olalla! *(Silencio.)* ¡Olalla!

Olalla *(desde dentro).*—Voy, Juan Martín.

(A los pocos segundos, se abre la puerta y entra en escena Olalla.)

Olalla.—Aquí me tienes.

Juan Martín *(tomando las manos de Olalla).*—Todos se fueron. Ven conmigo, serrana.

Olalla *(con visible contrariedad).*—No me llames serrana.

Juan Martín.—¿Es que no lo eres? ¿No naciste en tierras de Cameros?

Olalla.—Sí, Juan Martín; pero en tu boca, no es mi nacencia lo que esa palabra nombra.

Juan Martín.—Mucho sabes tú, serrana...

Olalla.—¡Y dale! *(Breve pausa.)* ¿A cuántas has llamado así?

Juan Martín *(con sonrisa entre pícara y jactanciosa).*—¡Qué sé yo!

Olalla.—Pues por eso. Llámame Olalla.

Juan Martín.—Es verdad. Tú eres otra cosa.

(Un breve silencio.)

Olalla.—¿Qué cosa soy, Juan Martín?

(Juan Martín se sienta y queda un momento pensativo.)

Juan Martín.—¿Sabes, Olalla, que me haces pensar muy hondo? Tanto como esta guerra nuestra. *(Un breve silencio.)* ¿Cuánto tiempo llevamos juntos?

Olalla.—Va para un año. ¿Recuerdas dónde nos encontramos?

Juan Martín.—Tanto como tú. *(Pensativo.)* Un año. Cuando yo acababa de hacer... un descubrimiento.

Olalla.—¿Un descubrimiento?

Juan Martín.—Sí: dentro de mí mismo. Descubrí que, pase lo que pase, ya no podré volver a Castrillo.

Olalla.—¿Por qué? ¿No están allí tus tierras? ¿Y tu mujer, y tus hijos?

Juan Martín.—Sí, allí están mis tierras, y mi mujer, y mis hijos. Allí tiene su casa el hombre que yo fui, pero no el hombre que yo soy. *(Un breve silencio.)* Mira, Olalla. Si los franceses nos ganan la partida, que no lo creo, yo no querré verlo y no lo veré, porque me habrán matado antes. Y si logramos echarlos de España, que los echaremos, tendré que cuidar de que tanta sangre y tanto dolor no hayan sido en balde. Es mucho lo que este pueblo nuestro está pasando para que todo se quede en los degüellos del Nazario y en las raterías del Tuerto. No. Cuando acabe la guerra, ya no podré quedarme en Castrillo.

Olalla.—Te comprendo, Juan Martín, y también por eso te quiero. Redaños para matarse con los franceses los tiene cualquiera. ¡Tú..., tú eres otra cosa! Pero yo, esta pobre mujer que la guerra ha juntado contigo, ¿qué tiene que ver con esos pensamientos tuyos?

Juan Martín.—Más de lo que tú sospechas, Olalla: ¿sabes lo que yo he encontrado en ti?

Olalla *(entregada)*.—Tu gusto.

Juan Martín.—Sí, mi gusto. *(Acariciándola.)* Una piel que me estremece y me ciega. La única piel que hace olvidar a mis manos la dureza del sable *(oprimiendo la empuñadura de éste)* y la blandura de la rienda. *(Mirándola a los ojos.)* Y tus ojos, en los que no sé si me encuentro o me pierdo. Y tus besos... *(La besa. Cuando parece que va a entregarse al beso, se rehace y la aparta.)* Sí, mi gusto; pero no sólo mi gusto.

Olalla.—¿Qué otra cosa has encontrado en mí, Juan Martín?

Juan Martín.—Tu silencio: ese silencio con que me mirabas y me oías cuando yo estaba delante del Nazario y del Tuerto. Y tu entereza de mujer; esa rabia tuya cuando antes te he llamado serrana. *(Gravemente.)* Y sobre todo esto...

Olalla *(encandilada)*.—¿Qué?

Juan Martín *(tras una breve pausa)*.—Aunque tú me sueltas la lengua, yo no soy hombre de palabras y no sé decir todo lo que siento. *(Riendo.)* ¡Lo bien que ahora me vendrá tener dentro de esta guerrera uno de esos que tan guapamente peroran en las Cortes de Cádiz! *(Otra vez con gravedad.)* Mira, Olalla: tú eres para mí el suelo y el aire de mi nueva vida. Aquélla, la de allá, la del pueblo *(señalando a lo lejos)*, es la mujer de Juan Martín Díaz, un labrador de Castrillo; tú eres la mujer del Empecinado, la

hembra que España me ha puesto delante cuando España ha sido para mí lo que tenía que ser. *(Con cierta solemnidad.)* Olalla, óyeme lo que te digo: tú eres la mujer del Empecinado.

Olalla *(con gravedad, a su vez).*—Mucho me has dicho, Juan Martín; pero aunque no me hubieses dicho tanto, tuya soy.

Juan Martín *(seductor).*—¿De veras,... serrana?

Olalla *(rendida).*—Ahora, sí.

(Se abrazan. Cuando van a dirigirse hacia la puerta lateral, suena con violencia la aldaba de la puerta de la calle.)

Juan Martín *(volviéndose con alarma).*—¡Qué oportunos! *(Con fuerza.)* ¿Quién es?

Abanto *(desde dentro).*—Juan Martín, traigo un mensaje urgente para ti.

Juan Martín.—¡Entra! *(A Olalla.)* Déjame solo un momento.

(Entra el Abanto con un papel en la mano. Olalla sale por la puerta lateral.)

Escena III

Juan Martín y El Abanto

Abanto.—Perdóname, Juan Martín, pero se han *empeñao* en que te trajese ahora mismo este papel.

Juan Martín.—¿Qué pasa? Vamos, aligera.

Abanto.—Estábamos de guardia en el camino real, y un centinela nos avisó que se acercaba un coche sin escolta. Se adelantó una patrulla, y sin disparar un tiro le echó el guante. En el coche venían una señora francesa con su criada, el cochero y uno como lacayo o mozo de cuadra. Al decirles que quedaban prisioneros de la partida del Empecinado, la señora, que por cierto es muy fina y habla casi como nosotros, se puso muy contenta, hizo sacar a la criada papel y pluma, escribió esta hoja y me pidió que te la trajese cuando antes.

Juan Martín.—Dámela. *(Toma el papel, lo despliega y lo lee.)* Vamos, hombre. *(Sonriendo.)* ¿Quién podía imaginarlo? *(Al Abanto.)* ¿Dónde está esa señora?

Abanto.—A la entrada del pueblo, esperando tu respuesta.

Juan Martín.—Vete a buscarla, y la traes. Y de paso, mira si hay una habitación medio decente en la posada. Andando.

Abanto.—A tus órdenes.

(Sale el Abanto.)

Escena IV

Juan Martín y Olalla

(Al quedar solo, Juan Martín vuelve a leer el papel que tiene en la mano, mira a lo lejos, como recordando, y sonríe de nuevo. A los pocos segundos, Olalla entra por la puerta lateral.)

Olalla.—Oí que salía el Abanto. *(Breve pausa.)* ¿Qué quería?

Juan Martín.—Traerme esta carta.

Olalla.—¿De quién es?

Juan Martín.—De una mujer.

Olalla *(inquieta)*.—¿Una mujer, aquí, y escribiendo cartas? *(Breve pausa.)* ¿La conozco yo?

Juan Martín.—No. Es francesa.

Olalla.—¿Esa que un día nombró Vicente Sardina, recordando los primeros tiempos de la partida?

Juan Martín.—La misma.

Olalla.—¿Y qué hace la madama por estos andurriales?

Juan Martín.—Eso es lo que pronto voy a saber. El Abanto ha ido a traerla.

(Un breve silencio.)

Olalla.—Dime, Juan Martín: ¿qué hubo entre esa mujer y tú?

Juan Martín *(sonriendo)*.—¿Celosa de lo que fui?

Olalla.—No. Inquieta por lo que eres. Temerosa de perder ese Empecinado que acaba de decirme que soy su mujer. *(Nuevo silencio. Con ansiedad.)* Dime, Juan Martín: ¿qué hubo entre esa mujer y tú?

Juan Martín *(después de pensar unos instantes)*.—Por parte de ella, no sé; tal vez sólo un capricho. Y por la mía... Por la mía, algo más hondo: el arrebato del hombre del campo que en una mujer bonita descubre toda la finura y toda la anchura del mundo.

Olalla.—Cuéntame, Juan Martín.

Juan Martín.—Fue hace tres años, pocos meses después de haberme echado al monte. Mi partida operaba en el camino real de Madrid a Burgos, por tierras de Lerma. Aunque había hecho la campaña del Rosellón, con el general Ricardos, yo era entonces... un campesino con más arrestos que letras, metido a guerrillero. Allá por el otoño, en Carabias, apresamos un coche que iba camino de Burgos, y en él viajaba esta francesa. Es parienta del mariscal Moncey *(Juan Martín pronunciará «Monsé»)* y mujer de un musiú Duval *(Juan Martín pronunciará «Dival»)* que por entonces se dedicaba a no sé qué negocios de compraventa. La llevé a Castrillo, la alojé en mi casa, la cortejé, y ella..., ella le enseñó al guerrillero de Castrillo toda la finura y toda la anchura del mundo. *(Breve pausa.)* Con la cárcel pagué la aventura. Mis paisanos me denunciaron, y si no logro escaparme de la prisión de Burgo de Osma, no sé si a estas horas aún estaría allí. Así se acabó todo. Yo volví a la partida, ella se fue con los suyos, y para mí se la tragó la tierra.

Olalla.—Y ahora... ¿va a seguir enseñándote la finura y la anchura del mundo?

Juan Martín *(riendo)*.—Ahora, Olalla, ya las conozco. Y no soy aquel labrador de Castrillo, sino un general que manda cuatro mil hombres. Y sobre todo te tengo a ti, que eres la reina de España y del mundo, y la mujer del Empecinado... *(Golpe de aldaba en la puerta de la calle.)* Debe de ser el Abanto, que vuelve. Por favor, Olalla, déjame que despache a solas este asunto.

Olalla.—No soy la reina de España y no sé si soy mujer del Empecinado, pero tú has tenido confianza en mí. Gracias, Juan Martín. *(Sale.)*

Escena V

Juan Martín, Mme. Duval y El Abanto

(Juan Martín abre la puerta. Entran Mme. Duval, hermosa y elegante mujer, y el Abanto. Mme Duval vestirá ropa de viaje y hablará el castellano con leve y gracioso acento francés. Juan Martín la saluda con una cortés reverencia.)

Abanto.—Aquí está la señora. El posadero me ha dicho que tiene cama para ella.

Juan Martín.—Bien, Abanto. La señora irá luego. Cuida de los criados y lleva los caballos a la cuadra.

Abanto.—Ahora mismo.

(Sale el Abanto.)

Escena VI

Juan Martín y Mme. Duval

(Al quedarse solos Juan Martín y Mme. Duval, quedan mirándose uno a otro, en silencio. Poco a poco, su rostro se va animando. Por fin ambos rompen a reír.)

Mme. Duval.—¿Me recuerdas?

Juan Martín.—¿Podría no hacerlo?

Mme. Duval.—¿Cómo me llamo?

Juan Martín *(silabeando)*.—Madame...

Mme. Duval.—Muy bien.

Juan Martín.—Antoinette...

Mme. Duval.—Excelente.

Juan Martín.—Dival.

Mme. Duval.—¡Bravo! Sigues siendo el mismo, Juan Martín. Tus labios de castellano cabal siguen sin aceptar la media tinta de nuestra *u*.

Juan Martín.—Nosotros, ya sabes; que no nos saquen de nuestras cinco letras: a, e, i, o, u. *(Ríen de nuevo.)* En cambio, tú hablas ya mi lengua como una duquesa de Madrid.

Mme. Duval.—Tres años ya entre vosotros. Poco tiempo para esta tierra, si tuviésemos paz; demasiado tiempo, con esta espantosa guerra.

Juan Martín *(con súbita gravedad)*.—Sí; demasiado larga y demasiado espantosa. *(Un breve silencio.)* ¿Y a qué debe la partida del Empecinado el honor de tu presencia?

Mme. Duval.—Iba de Zaragoza a Madrid, para reunirme con mi marido. Este sigue en España con su negocio. El cochero no sabía que los españoles hubiesen... conquistado... ¿se dice conquistado? *(gesto de sonriente asentimiento en Juan Martín)* este pueblo. Gran suerte para mí, que su conquistador haya sido Juan Martín el Empecinado.

Juan Martín *(riendo)*.—No siendo mi paisano el cura Merino, cualquier español sería cortés con una mujer tan bonita como Madame Dival.

Mme. Duval *(riendo también)*.—¿Siempre Madame... Dival? ¿Nunca Antoinette?

Juan Martín *(como recordando)*.—Antoinette...

Mme. Duval.—La que enseñó a Juan Martín a ser un poquito *citoyen du monde,* ciudadano del mundo...

Juan Martín.—Mucho te debo, Antoinette. ¿Sabes lo que para mí fue el descubrir que mi enemigo, además de ser una mujer tan linda como tú, una mujer que olía tan bien y me regalaba sus caricias, podía enseñarme a entender mejor la guerra que yo estaba haciendo?

Mme. Duval *(con coquetería).*—Al llegar a Madrid, ¿tendrán que fusilarme los míos, por traidora?

Juan Martín *(jovialmente).*—Madame Dival, la maestra del Empecinado. *(Breve pausa.)* No es un cumplido, Antoinette: desde que te oí hablar de lo que para un pueblo debe ser la libertad, esta guerra empezó a ser para mí otra cosa. Odio a vuestro Napoleón, y cien vidas que tuviese, cien vidas daría para echar de esta tierra a su tropa; odio a los españoles afrancesados, y sueño con la vuelta de nuestro Fernando a su trono de Madrid; pero además de luchar contra la gente de Napoleón y por la vuelta de Fernando, yo lucho para que España sea distinta de lo que ha sido. Mucho te debo a ti para desear tanto como deseo esa Constitución que están haciendo en Cádiz.

Mme. Duval *(sonriendo).*—Y ahora el buen discípulo me paga mis lecciones haciéndome prisionera en este horrible pueblo.

Juan Martín *(galante).*—Donde yo esté a tu lado, el prisionero seré yo. Dime lo que puedo hacer por ti.

Mme. Duval *(después de pensar un momento).*—Dos cosas.

Juan Martín.—Venga la primera.

Mme. Duval.—Darme un salvoconducto para que nadie de los vuestros me moleste hasta Madrid.

Juan Martín.—La primera, hecha. Vicente Sardina te lo extenderá y yo lo firmaré. ¿Cuál es la segunda?

Mme. Duval.—La segunda es más fácil. *(Breve pausa.) (Con cierta gravedad.)* Juan Martín, vais a ganar esta guerra. Más aún: entre vosotros, los rusos y los ingleses, vais a acabar con Napoleón. Después, ¿qué será de nosotros, los franceses? Esto te pido: que cuando entres en Madrid, y seas *maréchal* de vuestro rey Fernando, y te aclamen los que, además de ser enemigos de Napoleón, son también enemigos de las luces de mi país, entonces recuerdes que una mujer francesa te enseñó lo que hoy significa una linda palabra de vuestro idioma.

Juan Martín.—¿Cuál?

Mme. Duval.—La palabra «libertad».

Juan Martín *(lentamente, como adivinando el futuro).*—Ese recuerdo va a ser mi vida... o mi muerte. *(Un breve silencio. Bruscamente.)* Vamos a preparar tu salvoconducto y a ver si es de veras decente tu alojamiento para esta noche. No me fío mucho del Abanto, como aposentador.

(Van a salir, y de nuevo quedan mirándose uno a otro.)

Mme. Duval *(con irónica ingenuidad).*—Mi querido aprendiz de ciudadano del mundo...

Juan Martín.—Mi dulce enemiga... *(Acercándose a ella.)* Me has pedido dos cosas. Otra más voy a prometerte yo.

Mme. Duval.—¿Cuál?

Juan Martín.—Que, para mí, esa lección que ahora me has recordado siempre tendrá un nombre.

Mme. Duval.—¿Qué nombre?

Juan Martín.—Este: *(silabeando)* An-toi-nette.

Mme. Duval.—¿Antoinette... Duval?

Juan Martín.—No; sólo Antoinette.

Mme. Duval.—Entiendo. Sólo Antoinette. Un nombre sin *u*. Un nombre francés a la medida de tus labios de castellano.

Juan Martín.—Sí.

(Un breve silencio. Ambos siguen mirándose con expresión apicarada y comienzan a reír suavemente.)

Mme. Duval *(silabeando)*.—Juan Mar-tín...

Juan Martín.—An-toi-nette...

(Toma Juan Martín la mano de ella, y salen ambos, sin cesar de reír.)

Escena VII
Olalla

(Queda sola la escena. Al cabo de unos segundos, se abre la puerta lateral, y Olalla asoma su cabeza. Entra, olfatea con ansiedad en el aire de la habitación el perfume de Mme. Duval, se acerca a la mesa, toma de ella la hoja que trabajo el Abanto, la mira, vuelve a dejarla y se sienta en uno de los bancos. En su actitud y su expresión, como antes en sus movimientos, se mezclarán visiblemente la inquietud y la dignidad. Poco a poco va extinguiéndose la luz de la escena, hasta la total oscuridad.)

Escena VIII
Olalla y Juan Martín

(Vuelve la luz. Olalla sigue donde estaba y en la misma actitud. A los pocos segundos, se abre la puerta de la calle y entra Juan Martín.)

Olalla.—¿Qué quería la francesa?

Juan Martín.—No mucho. Un salvoconducto y alojamiento hasta mañana.

Olalla.—¿Nada más? *(Calla Juan Martín. Un breve silencio.)* ¿Nada más? *(Nuevo silencio.)* Ven aquí, Juan Martín. *(Este se acerca.)* Siéntate junto a mí. *(Juan Martín, como un niño, lo hace.)* ¿Qué has encontrado en mí? Tu gusto, mi silencio, mi rabia... ¿Qué soy yo para ti? La mujer que en la guerra te hace conocer la paz; la paz de esta guerra nuestra. ¿Recuerdas lo que hace un rato me llamaste?

Juan Martín *(subyugado por el extraño hechizo de Olalla)*.—Sí: la paz que nunca tendré; la paz imposible.

Olalla.—Mientras Olalla esté junto al Empecinado, al Empecinado no le será imposible la paz. *(Breve pausa.)* Estás cansado, Juan Martín. Necesitas dormir. Apóyate en mí, y duerme. Una hora, al menos... *(Juan Martín, poco a poco, se reclina sobre Olalla, apoya su cabeza sobre las piernas de ésta con la cara hacia arriba, y queda mirándola fijamente, fascinado por la delicada ternura maternal de su amante.)* Duerme. Duerme... *(Canta.)*

Duérmete, Empecinado,
duerme sin prisa,
que este pueblo de España
te necesita.
Duérmete, Empecinado,
duerme y descansa,
que después de esta guerra
te espera España.

(Mientras Olalla canta la segunda estrofa, va oscureciéndose lentamente la escena.)

Estampa III

Entre mi enemigo y yo

La misma decoración que en el cuadro anterior. Unos minutos más tarde. Penumbra.

Escena I

Juan Martín y **Olalla**

(Al iluminarse la escena, Juan Martín sigue durmiendo sobre el regazo de Olalla. Al cabo de unos segundos, un golpe de aldaba en la puerta de la calle.)

Olalla.—Va, va...

Juan Martín *(despertando súbitamente e incorporándose)*.—¿Quién llama? *(A Olalla.)* Me había dormido...

Sardina *(desde dentro)*.—Soy Sardina. Hay algo que debes conocer, Juan Martín.

Juan Martín.—Voy.

(Juan Martín se dirige hacia la puerta y la abre. Entra Vicente Sardina.)

Escena II

Juan Martín, Olalla y **Sardina**

Sardina *(entrando)*.—Perdóname, pero este pleito sólo tú puedes resolverlo.

Juan Martín *(con cierta alarma)*.—¿Qué pasa? ¿Contraatacan los franceses?

Sardina.—No, es otra cosa. Uno de los prisioneros, un capitán de húsares, ha intentado fugarse, y el centinela le ha herido en un brazo. Al detenerle de nuevo, ha cerrado la boca, y no ha habido Dios que pudiera sacarle una palabra. Yo sospecho que no es francés; vamos, que es español. Y tratándose de un oficial, tú eres el que debes tomar cartas en el asunto.

Juan Martín.—¿Un oficial, dices?

Sardina.—Sí; de húsares.

Juan Martín.—Ahora lo recuerdo. En lo más duro del meneo de esta mañana, cuando ellos cargaron; venía derechito hacia mí; y si el Crudo no le mete a su caballo una bala en el pecho, no sé en qué habría parado aquello. *(Breve pausa.)* ¿Dónde está?

Sardina.—Ahí fuera, entre dos hombres de mi partida.

Juan Martín.—Traelo tú. Esos hombres, que no entren. *(Sale Sardina.)* Y tú, Olalla *(dirigiéndose a ésta)*, deja que Sardina y yo resolvamos a solas este asunto.

Olalla *(con ironía un poco melancólica)*.—Esta vez, al menos, Francia no traerá perfumes.

(Sale Olalla por la puerta lateral.)

Escena III

Juan Martín, Sardina y Diego

(Queda Juan Martín solo. A los pocos segundos, entran Sardina y Diego Baeza. Este vestirá uniforme de capitán de húsares del ejército francés y llevará el brazo izquierdo, toscamente vendado, en un cabestrillo.)

Juan Martín.—¿Herido? ¿Es cosa grave? *(Silencio de Diego.)* Además de herido, mudo. ¡Vamos, responde! *(Diego sigue en silencio.)* ¿Qué pasa? ¿Estás sordo, estás mudo o no quieres hablar? Porque entenderme, me parece que me entiendes. *(Persiste el silencio de Diego.)* Por lo visto, te propones hacernos perder la paciencia. En fin, tú lo has querido. *(Se acerca a Diego y le sujeta con fuerza el brazo sano.)* Regístrale, Sardina. *(Hácelo Sardina, y en la cartera del uniforme de Diego encuentra un papel.)* Vaya, ya tenemos algo. *(A Sardina.)* Dame ese papel. *(Sardina se lo da, y Juan Martín lo lee.)* Mucha letra francesa hay aquí. Ya veo: es tu nombramiento. Y aquí hay un nombre, que tiene que ser el tuyo. ¿Te llamas Diego Baeza? *(Este no responde.)* Vamos, amiguito, ponte en razón, o tendré que perder los buenos modos. ¿Te llamas Diego Baeza?

Diego *(después de un nuevo silencio, irguiéndose con dignidad)*.—Sí.

Juan Martín.—Ya vamos sabiendo algo. ¿Eres español?

Diego.—Sí.

Juan Martín.—¿Y por qué vistes ese uniforme?

Diego.—Porque es el mío.

Juan Martín.—¿El tuyo?

Diego.—Soy capitán de húsares.

Juan Martín.—¿Del ejército francés?

Diego.—Del ejército francés.

Juan Martín.—¿Y cómo, no siendo francés, has ascendido tan ligero?

Diego.—No he ascendido. Antes fui capitán de caballería del ejército español.

Juan Martín *(tras una breve pausa; con gravedad)*.—Lo que faltaba para redondear el día: primero un asesino, luego un ladrón y ahora un traidor. *(A Sardina.)* ¿Qué hacemos, Sardina)

Sardina.—Pegarle un tiro en la nuca y enterrarlo. Así sabrá bien lo que pesa la tierra de España.

Juan Martín.—Ganas, no me faltan. Pero a un hombre, aunque sea un traidor, no se le puede condenar sin haberle oído. *(Breve pausa.)* ¿Qué hacemos? ¿Le mandamos al Cuartel General o le juzgamos aquí?

Sardina.—¿No eres tú general? Aquí puede ser el juicio.

Juan Martín.—Tienes razón. Aquí será el juicio. *(Breve pausa.)* El Crudo, tú y yo formaremos el tribunal; el cura Mingarro será el secretario. Sácalo, y que tus hombres le custodien. Luego buscas al Crudo y al cura y venís los tres cuanto antes.

Sardina.—A tus órdenes.

(Salen Sardina y Diego.)

Escena IV

Juan Martín y Olalla

(Queda Juan Martín solo. Pasea lentamente por la escena con expresión meditabunda. Luego se acerca a la puerta lateral y la abre.)

Juan Martín.—¡Olalla!

Olalla *(dentro)*.—Voy, Juan Martín.

(A los pocos segundos, entra Olalla.)

Juan Martín *(con voz grave)*.—Olalla...

Olalla *(alarmada)*.—¿Qué te pasa?

Juan Martín.—Lo peor que podía pasarme. La cobardía de la gente, la aguanto; después de todo, querer vivir no es cosa mala. Lo que no puedo aguantar es la traición.

Olalla.—¿La traición? ¿Quién es el traidor?

Juan Martín.—Uno de los prisioneros no es francés; es un capitán español que está sirviendo a Napoleón. Contra nosotros luchó esta mañana.

Olalla.—¿Y eso te hace sufrir?

Juan Martín.—Mucho. El pensar que un español es mi enemigo, me quema el alma.

Olalla *(dura)*.—Manda que lo maten; más que el Tuerto no vale. *(Acercándose a Juan Martín con amor.)* Un traidor no merece que tú sufras.

Juan Martín.—Tenemos que oírle. Sardina, el Crudo y yo vamos a formar el tribunal del juicio.

Olalla.—Tiempo perdido. Es traidor, y basta.

Juan Martín.—Olalla, nunca es tiempo perdido el que se emplea en oír la verdad de un hombre.

Olalla *(mirando con respeto a Juan Martín)*.—Mucho vales, Juan Martín. Porque sé que te molesta, no te repito lo que antes te dije.

Juan Martín *(con tono ligero)*.—Deja esos cumplidos para los gabachos con su Napoleón. Aquí todos somos pueblo, y cada gallo tiene su pepita... y su cresta. *(Gravemente otra vez.)* Hay traidores, sí; pero ¿dónde no los hay? *(Escuchando.)* Me parece que ya están ahí Sardina y el Crudo. *(Golpe de aldaba en la puerta.)* ¡Adelante!

(Entran Sardina, el Crudo y el cura Mingarro. Este vestirá un uniforme mixto de sotana y guerrera, y llevará sable al cinto.)

Escena V

Juan Martín, Olalla, Sardina, El Crudo y el Cura Mingarro

Sardina.—Aquí estamos.

Juan Martín *(al Crudo y al cura Mingarro).*—Ya os ha dicho Sardina de qué se trata. Para mí, un trago peor que una carga de coraceros. *(Al cura Mingarro.)* Cura: ¿ha traído papel y pluma?

Cura Mingarro *(mostrando el tosco estuche que lleva consigo).*—De todo traigo. Guerrillero, cura y escribano. No os quejareis del servicio que presto en la partida.

Juan Martín.—Buen sable, buena letra y buen *requiescat in pace* cuando le llegue a uno su hora. No está mal. *(Breve paus...)* No hay que perder tiempo, si queremos salir de este pueblo a media noche.

Crudo.—¿Qué hemos de hacer?

Juan Martín.—Constituir el tribunal, como diría uno de los del Cuartel General. Pondremos la mesa en el centro, y una silla delante. El cura, en uno de los costados. Adelante.

(Dirigidos por Juan Martín, Sardina y el Crudo disponen la mesa en el centro de la escena, con tres sillas en uno de sus lados largos, otro en uno de los cortos y otra frente a ella.)

Sardina.—¿Así?

Juan Martín *(contemplando el conjunto).*—Así está bien. El lugar no da para más. *(Breve pausa.)* Ahora, Sardina, ve a buscar al traidor.

(Sale Sardina.)

Escena VI

Juan Martín, Olalla; El Crudo y el Cura Mingarro

(Prodúcese un breve silencio. Lo rompe Juan Martín.)

Juan Martín *(al cura Mingarro).*—Cuando decía misa en Fuentecén, ¿quién le iba a decir a usted, cura, que iba a verse metido en estos berenjenales?

Cura Mingarro.—Para todo lo que se presentara me eché yo al monte contigo, Juan Martín. En estos tiempos que corremos, hay que servir a Dios con el trabuco.

Crudo.—Y *usté* no lo hace mal, que digamos.

Juan Martín.—Quitando al cura de Villoviado, que con ese no hay cristiano que compita, que me digan a mí dónde hay un guerrillero como nuestro don Venancio Mingarro.

Cura Mingarro.—Se hace lo que se puede. Y en lo demás, lo que decíamos en el seminario: *nemo dat quod non habet.*

Crudo.—No nos venga con latines, don Venancio. ¿Qué quiere decir eso?

Cura Mingarro.—Que si no doy más de mí, es porque más no tengo.

Juan Martín.—Por curiosidad, cura: ¿qué le gusta a usted más, el rosario o el trabuco?

Cura Mingarro.—Más latines: *distingue tempora et conciliabis iura.*

Juan Martín.—En cristiano, cura, en cristiano.

Cura Mingarro.—Que cuando hay que quitar de en medio enemigos de nuestra santa religión, el trabuco. Y cuando no...

(Golpe de aldaba en la puerta.)

Juan Martín.—Ahí está Sardina con el traidor. *(Al cura Mingarro.)* Si Dios no lo remedia, cura, hoy va a necesitar el rosario. *(Con voz fuerte.)* ¡Adelante!

(Entran Sardina y Diego.)

Escena VII

Juan Martín, Olalla, El Crudo, El Cura Mingarro, Sardina y Diego

Juan Martín.—Bien. Vamos a empezar. *(Señalando a Sardina y al Crudo sus puestos.)* Vosotros, aquí. *(Al cura Mingarro, indicándole el suyo.)* Usted, aquí. *(A Diego.)* Y tú, aquí. *(A Olalla.)* Tú, Olalla, siéntate en uno de esos bancos. Servirás de público. *(Todos van ocupando sus respectivos lugares.)* Todos en pie. *(Breve pausa. Con voz solemne.)* Va a comenzar el consejo de guerra contra Diego Baeza, capitán de caballería. Que Dios nos ilumine. *(Se sientan. A Diego.)* Tú también puedes sentarte. Estás herido y has perdido sangre. *(Breve pausa.)* ¿Te llamas Diego Baeza?

Diego.—Sí. *(El cura Mingarro, que habrá sacado de su estuche papel, pluma y tintero, escribe.)*

Juan Martín.—¿Eres español?

Diego.—Sí.

Juan Martín.—¿Sirves como capitán de húsares en el ejército francés?

Diego.—Sí.

Juan Martín.—¿Fuiste antes capitán de caballería del ejército español?

Diego.—Sí. *(Breve silencio.)* Ya tenéis bastante para condenarme. Ahorcadme, si eso es lo que queréis.

Juan Martín.—Alto ahí, amigo. Aquí no se ahorca a nadie sin que él se explique. ¿Puedes decir algo en tu defensa?

(Un breve silencio.)

Sardina.—¿Por qué vistes ese uniforme?

Diego.—Porque quiero lo mismo que vosotros, pero por camino más seguro.

Juan Martín *(con ira contenida).*—¡Cuerpo de Cristo! No me quedaba más que oír. ¿Qué tu quieres lo mismo que nosotros?

Diego.—Sí. ¿Por qué lucháis vosotros?

Juan Martín.—Aquí el que pregunta soy yo. ¿Por qué luchas tú?

Diego.—Por una España libre, ilustrada y próspera.

Juan Martín *(dando un puñetazo en la mesa).*—¡Bravo! Y para conseguir que España sea libre, te has unido a los que la han invadido y la tienen como esclava.

Diego.—Para conseguir que España sea libre, me he unido a los que saben y enseñan lo que es la libertad.

Juan Martín *(con ira)*.—La libertad que enseñaron los mamelucos de Murat a los patriotas de Madrid. La libertad que nos ha traído Pepe Botella.

Diego.—Creo más en esa libertad que en la que nos traiga Fernando VII.

Juan Martín.—Crudo, Sardina, cura, ¿estáis oyendo? Nunca pude sospechar que hubiese un español así. Traidor a su país y lacayo de un rey extranjero.

Diego.—Los abuelos de vuestro Fernando, ¿fueron acaso españoles? Quiero una España libre, ilustrada y próspera, y por ella lucho; la España que Fernando no os dará jamás.

Juan Martín.—¡Peste de afrancesados! *(Con pesadumbre.)* Malo es tener enfrente un enemigo a muerte; pero más malo es saber que entre ese enemigo y tú hay gente que tu misma sangre. *(Levântandose y acercândose a la silla donde está sentado Diego.)* Mira, galán, también yo quiero entenderme con los franceses; pero ellos, en su casa, y yo, dueño de la mía. Mientras esto no ocurra, guerra sin cuartel.

Sardina.—Déjalo, Juan Martín; ya hemos oído bastante.

Diego.—Podéis matarme; no espero otra cosa. Pero la España que yo quiero no morirá conmigo.

Juan Martín *(exaltado, colérico)*.—¡La España que tú quieres no la traerán los que nos roban y nos matan! *(Conteniendo su ira, se aproxima a Diego y le señala con su índice.)* Tú te apuntaste en el bando del fuerte, en el bando del amo de Europa. Adivino tus cuentas: «Napoleón aplastará en un santiamén a los patriotas, luego retirará sus fuerzas, quedaremos en España los españoles, y yo, que tuve el acierto de madrugar, en menos de general no me quedo». ¿No ha sido así? *(Diego no responde.)* ¿No ha sido así? *(Diego sigue en silencio.)* Pero Napoleón no ha podido con los patriotas. *(Con fiereza.)* ¡Aquí estamos, para que España sea lo que tiene que ser! Y de paso, para ver cómo vuestros amos desprecian a los que les servís como lacayos. ¿No has visto cómo te despreciaban tus propios soldados? ¿No se te ha encendido el alma viendo cómo ellos, tan civilizados, tan sabihondos, se reían de nosotros, los españoles? *(Diego baja la cabeza.)* Y esto, ¿no os estaba diciendo dónde estaba tu puesto?

(Un breve silencio.)

Sardina.—Juan Martín, este hombre ya nos ha dicho bastante.

Juan Martín *(volviendo a su silla)*.—Es verdad. *(A Diego.)* ¿Tienes algo más que declarar?

Diego *(con dignidad)*.—Lo que antes os dije: que la España que yo quiero no morirá conmigo.

Juan Martín.—Bien. Ha terminado el juicio. *(Pausa. A Diego.)* Diego Baeza, vas a oír tu sentencia. *(Breve pausa.)* Todos en pie. *(Sardina, el Crudo y el cura Mingarro se ponen en pie. Al Crudo.)* Habla tú, Crudo.

Crudo.—Pena de muerte.

Juan Martín *(a Sardina)*.—Habla tú, Sardina.

Sardina.—Pena de muerte.

Juan Martín.—Pena de muerte. *(Hondo silencio.)* No serás ahorcado; eres oficial. *(A Sardina.)* Sardina: un pelotón de los tuyos le fusilará delante de la tropa, antes de salir del pueblo. *(Al cura Mingarro.)* Usted, cura, le dará a firmar sus declaraciones, si es que él quiere firmarlas. Luego, se pondrá a su disposición. Hay una hora de la vida

en que todos debemos ser iguales. *(Todos quedan inmóviles durante unos segundos. A Sardina.)* Sardina, que esos hombres que has dejado ahí *(señalando al otro lado de la reja)* pongan al reo en lugar seguro. Luego, vuelves.

(En silencio, Sardina se acerca a Diego, hace que éste se levante, le conduce hasta la puerta de la calle y sale con él. Cierra la puerta tras de sí.)

Escena VIII

Juan Martín, Olalla, El Crudo y **El cura Mingarro**. A poco, **Sardina**

(Al salir Sardina y Diego todos quedan inmóviles y silenciosos. Regresa Sardina, y se sienta de nuevo en la silla que antes ocupó. Sigue el silencio. Juan Martín pasea por la escena con rostro ceñudo.)

Juan Martín *(con energía creciente).*—La España que yo quiero no morirá conmigo... ¿Qué España es ésa? Sí: una España con más libertad y menos pobres... ¡Pero esa España la tenemos que hacer nosotros! ¡Nosotros, no los traidores! *(Mira en torno a sí.)* ¡Tú, Sardina, que cuando echemos a los franceses volverás a sembrar la tierra de Fuentecén! ¡Tú, Crudo, que cuando vuelvas a tu fragua la mejorarás! ¡Tú, cura Mingarro, que cuando dejes el trabuco vas a rezar el Padrenuestro mejor que antes! *(Cambiando de acento; más íntimamente.)* Y tú, Olalla, que con tu querer me enseñas la paz de esta guerra. *(Breve pausa. Otra vez con energía.)* ¡Nosotros, todos nosotros! ¡Los que ya han muerto, los que vivimos, los que mañana han de nacer! ¡Todos los que hemos aprendido a sufrir y a esperar! *(Queda en silencio, se detiene en el centro de la escena, y con voz más serena prosigue.)* Sardina, Olalla, Crudo, cura Mingarro, venid aquí. *(Todos se le acercan subyugados. Con fiereza.)* Somos el pueblo que lucha y espera; el pueblo del Empecinado. *(Otra vez con más serenidad.)* La España que yo quiero no morirá conmigo, ha dicho el traidor. Nosotros somos el pueblo de España. Nosotros somos España, y la queremos con más libertad y menos pobres. *(Breve pausa. Más serenamente.)* Decid conmigo: Con nosotros vivirá España; con nosotros vivirá España... *(Todos le contemplan en silencio, como transfigurados. Es el caudillo de su esperanza. Un foco dará realce al grupo, sobre la penumbra que va invadiendo la estancia. Y mientras Juan Martín va diciendo esas palabras, cae lentamente el telón.)*

FIN DE LA PRIMERA PARTE

Segunda parte: 1823-1825

Estampa IV

El alma partida

Preludio

Al levantarse el telón no habrá nadie en escena. De manera realista o alegórica, la decoración representará un pueblo de España. Entra el Ciego, y acompañándose con su guitarrón salmodia el romance siguiente:

Un hombre nació en Castilla
tan valiente como honrado;
su nombre era Juan Martín;
su mote, el Empecinado.
Gloria daba su manera
de gobernar el arado,
pero a más altos destinos
le tenía Dios llamado.
En mil ochocientos ocho,
Napoleón el gabacho,
con lo mejor de su tropa
suelo de España ha pisado.
Hombres, mujeres y niños
al punto se levantaron;
si unos son fieros leones,
los otros son toros bravos,
y a la cabeza de todos
Juan Martín el castellano.
Seis años duró la guerra,
todo es sangre, todo es llanto,
pero al fin los españoles
ya han hecho rey a Fernando.
¡Qué mal señor, este rey!
¡Juan Martín, qué buen vasallo!
Los que la guerra juntó,
la paz los ha separado;
Constitución quiere el uno,
Altar y Trono su hermano;
con todos hace su juego
don Fernando el Deseado.

Para ahogar la libertad,
tropas de Francia ha llamado,
cien mil de todas las armas
el Pirineo han cruzado;
hijos de San Luis les dicen,
yo en eso, ni entro, ni salgo,
sólo sé que los patriotas
van a salirles al paso.
Otra vez don Juan Martín
ha montado en su caballo;
pero los tiempos son otros,
España se ha desgarrado.
Contra Juan Martín pelea
el cura de Villoviado,
quien fue terror de los franceses,
con ellos va de la mano.
Por la santa libertad
Juan Martín se ha declarado,
don Jerónimo Merino
lucha en el bando contrario;
así los hombres de España
sus vidas están quemando.
Españoles que me oís:
si tenéis corazón sano,
considerad el destino
del valiente Empecinado.

(Sale el Ciego. Se oscurece la escena y se levanta el telón que sirvió de fondo al romance. Al volver la luz, la decoración representará un paisaje agreste de la tierra de Burgos. Pinos y rocas. Al fondo, en un claro, el tosco cobertizo donde tiene su puesto de mando Juan Martín el Empecinado. Estamos en 1823, y el antiguo guerrillero, ahora general del ejército, trata de oponerse al avance de los Cien mil hijos de San Luis. Frente a él está el cura Merino, que ayuda a las tropas francesas en su marcha hacia el sur de España.

Es de día. Primavera. En escena, Juan Martín y Julio. En el aspecto y los modos de Juan Martín son bien perceptibles los doce años transcurridos desde la estampa anterior. Todo en él denota la madurez, y la vida en el nivel social propio de su mando ha afinado algo sus maneras y su expresión. Queda intacto, sin embargo, el temple del viejo guerrillero. Vestirá uniforme de general del ejército de Fernando VII. Julio es hermano menor del Diego Baeza fusilado en la estampa anterior y se parece a él como una gota de agua a otra. Es capitán del ejército y ayudante de Juan Martín.

Sin alterar el desarrollo de la acción, cruzarán de cuando en cuando la escena o se estacionarán en ella, según las indicaciones del director, algunos soldados y guerrilleros. El Abanto y los tres guerrilleros del Tuerto que aparecieron antes pueden servir para ello.)

Escena I

Juan Martín, Julio y El Abanto

(Juan Martín, sentado bajo el cobertizo. Julio, en pie, hace lo que le ordenan.)

Juan Martín *(mirando su reloj)*.—Ya deberían estar aquí. Baeza, asómate a ese repecho, y dime si les ves subir por la ladera.

Julio.—Voy, mi general.

(Sale Julio de la escena. Durante unos segundos queda Juan Martín solo. Se le ve preocupado y pensativo. Vuelve Julio.)

Juan Martín.—¿Qué?

Julio.—A los que esperamos, no se les ve. En cambio, se está acercando un hombre solo, a caballo. Parece que viene sin armas.

Juan Martín.—Que le den el alto y me lo traigan.

Julio.—A sus órdenes. *(Sale.)*

(De nuevo queda solo y silencioso Juan Martín, hasta el regreso de Julio. Pasa el Abanto delante de Juan Martín.)

Juan Martín.—Perra vida, ¿verdad, Abanto?

Abanto.—Con *usté*, no, don Juan Martín. Hasta un dolor que tenía en tal parte *(se señala la espalda)* se me ha *quitao* desde que he vuelto a la partida.

Juan Martín.—Los aires de la libertad son sanos. *(Breve pausa.)* Al menos, por aquí. En Madrid, no tanto.

Abanto.—En cuanto salgamos de ésta, don Juan Martín, a Madrid.

Juan Martín *(con cierta preocupación)*.—Sí. En cuanto salgamos de ésta.

(Vuelve Julio.)

Julio.—Cumplida la orden. Ahí lo traen.

Juan Martín.—Veamos quién es el paseante.

(Acompañado por un soldado, entra Sardina.)

Escena II

Juan Martín, Sardina y Julio

Juan Martín *(levantándose, saliendo al encuentro de Sardina y abrazándole)*.—¡Vicente!

Sardina.—¡Juan Martín! *(Apartándose un poco y mirándole.)* ¡Todo un señor general en jefe!

Juan Martín.—Me faltabas tú.

Sardina.—Más de una vez he pensado en buscarte. *(Breve pausa.)* Bien sabes que estoy por la Constitución y la libertad.

Juan Martín.—Entonces, ¿por qué no me has acompañado en mi campaña contra el cura Merino?

Sardina.—Porque era una pelea entre españoles. *(Breve pausa.)* Y porque tampoco España ha sido un paraíso desde que hace tres años se levantó Riego. Las cosas, como son.

Juan Martín.—Con hombres como ese cura de Villoviado y los que le apoyan, ¿crees

tú que es posible la libertad? ¿Sabes que él, el mismo que hace doce años quemaba vivos a los franceses, es ahora un lacayo del duque de Angulema?

Sardina.—El saberlo es lo que me ha decidido a buscarte. ¡Otra vez tropas francesas en España! Esto no lo aguanta Vicente Sardina. ¿Cuántos son?

Juan Martín.—Muchos. Cien mil, dicen. Pero no es esto lo malo. Lo malo es que han venido porque les han llamado de Madrid.

Sardina.—¿Quién ha sido?

Juan Martín.—¿Quién va a ser? Fernando.

(Un breve silencio.)

Sardina.—¿Siguen contigo los viejos amigos?

Juan Martín.—Unos sí, y otros, no.

Sardina *(mirando en torno a sí)*.—Ahí veo al Abanto. ¿Y el Crudo?

Juan Martín.—Tan leal como siempre. Pronto vendrá.

Sardina.—¿Y el cura Mingarro?

Juan Martín.—Nos salió servil. Anda ahora por las tierras bajas de Burgos. Hace unas semanas predicaba desde el púlpito que había que acabar con los negros —con nosotros, Vicente— hasta la cuarta generación. *(Breve pausa.)* Así andamos.

Sardina.—Así somos, diría yo. *(Breve pausa.)* ¿Y... Olalla?

Juan Martín *(con cierta gravedad)*.—Desde que la guerra acabó, se la ha tragado la tierra.

Sardina.—¿La... despediste?

Juan Martín.—No. Desapareció cuando entramos en Madrid. Pocos días después me mandó una carta con unas palabras que sólo yo podía entender. *(Recordando.)* Como si las estuviera viendo las recuerdo. «Adiós, Juan Martín. Ya sabes que soy la paz imposible».

Sardina *(pensativo)*.—La paz imposible... Mucho qué pensar de la sentencia. Se diría que esa mujer está hablando de nuestro pueblo.

Juan Martín *(con energía)*.—En nuestro pueblo será posible la paz cuando acogotemos a los serviles que la oprimen y le enseñemos a usar con hombría y honradez la libertad.

Sardina.—Dios te oiga, Juan Martín.

(Un breve silencio. Julio, que durante la conversación anterior habrá estado apartado, se hace visible.)

Juan Martín.—Uno nuevo hay. *(Señalando a Julio.)* Mírale.

Sardina.—¿Nuevo? ¿Dónde he visto yo esta cara?

Juan Martín.—Esta, en ninguna parte. La que tú has visto era otra muy parecida. *(A Julio.)* Acércate, Baeza. *(Este se acerca.)* Vicente, te presento a mi ayudante, el capitán Julio Baeza. Baeza, éste es don Vicente Sardina, el mejor de los que me acompañaron en mi partida, desde que salí de Castrillo.

(Sardina y Julio se saludan.)

Sardina.—¿Entonces... usted...?

Julio *(comprendiendo)*.—Sí, soy hermano del capitán Diego Baeza; aquél que usted.. tuvo delante una tarde de hace doce años.

Sardina *(a Juan Martín)*.—¿Lo sabe, entonces?

Julio.—Por eso estoy aquí.

Juan Martín *(a Sardina)*.—Lo sabe, y por eso quise yo que fuese mi ayudante. *(Breve pausa.)* El estaba en Francia, y volvió cuando Riego nos devolvió la Constitución. *(Otra pausa.)* Mira, Sardina, no entenderá nuestro país el que no entienda este intríngulis: los afrancesados están conmigo, y el cura Merino está con los gabachos; los del duque de Angulema.

Julio.—Yo sé que el Empecinado es hoy el mejor soldado de la libertad, y eso me basta.

Sardina *(a Julio)*.—Quiero decirle, capitán Baeza, que su hermano murió como un valiente.

Julio.—Lo sabía.

Juan Martín *(recordando gravemente)*.—¿Recuerdas aquella tarde, Vicente? «La España que yo quiero no morirá conmigo»... Bien: lo que hice, hecho está. Aquél era entonces mi deber. Pero a veces pienso que esa España se parece bastante a la que ahora queremos nosotros; una España con más libertad y menos pobres... *(Breve pausa.)* No nos perdamos en los recuerdos. Baeza, mira otra vez si vienen los que esperamos.

Julio.—A sus órdenes.

(Sale Julio.)

Escena III

Juan Martín y Sardina

Juan Martín.—¿Sabes a quién espero?

Sardina.—No será al duque de Angulema.

Juan Martín.—Casi, casi. *(Breve pausa.)* Espero al cura Merino.

Sardina *(con pasmo)*.—¿Es posible?

Juan Martín.—Dentro de poco estará aquí, si ha querido cumplir su palabra.

Sardina.—¿Su palabra? ¿De qué?

Juan Martín.—De venir.

Sardina.—Camino de esta Sierra, he visto en una alcaldía la carta que tú hiciste poner. ¿Cómo decía? *(Recordando.)* «Carta de don Juan Martín el Empecinado al cura Merino, con motivo de la horrenda crueldad que ha usado con los soldados de Cataluña». ¿Después de esa carta ¿tú crees que vendrá?

Juan Martín.—El Crudo le ha llevado mi deseo de conversar con él, y la palabra del Empecinado de ponerle otra vez sano y salvo donde él quiera.

(Un breve silencio.)

Sardina.—¿Qué te propones, Juan Martín?

Juan Martín.—Llegar con él a un convenio. Quiero saber si verdaderamente está a las órdenes del duque de Angulema, o si todavía vive en él la sangre del enemigo de los franceses. Y en este caso...

Sardina.—¿Qué?

Juan Martín *(después de una breve pausa)*.—Ese cura, Vicente, es capaz de mover unos miles de hombres dispuestos a todo. Si él acepta un acuerdo conmigo, podríamos detener a los franceses, para imponer luego en Madrid una política que lleve a España a puerto.

Sardina.—Esa sería tu gran hazaña. La gran hazaña del Empecinado.

(Un breve silencio.)

Juan Martín *(mostrando a Sardina el sable que lleva ceñido)*.—¿Conoces este sable?

Sardina.—No. No es el que llevabas en la partida.

Juan Martín.—Cuando acabamos de echar a los franceses, me lo envió como regalo el rey de Inglaterra. Desde entonces lo llevo. Aprieto su puño y siento en mis venas que aquel guerrillero se ha convertido en general de la Europa y la libertad.

Sardina.—Me contentaré con que lo seas de España.

Juan Martín *(sonriendo)*.—Tienes razón. *(Breve pausa.)* Métete ahora en la arboleda y júntate con la tropa. Vas a encontrarte con muchos conocidos.

Sardina.—Buena suerte, Juan Martín. La mereces.

(Sale Sardina.)

Escena IV

Juan Martín y El Abanto

(Queda Juan Martín solo. Mira impaciente hacia el lado por donde salió Julio —el opuesto a aquél por donde acaba de salir Sardina— y ve al Abanto que se aproxima.)

Juan Martín.—¡Abanto!

Abanto.—Mándeme, don Juan Martín.

Juan Martín.—Abanto: ¿tú qué crees, que la paz es posible o que es imposible?

Abanto.—Si un día se la dejan hacer a *usté*, don Juan Martín, yo creo que será posible, y bien posible.

Juan Martín.—Gracias, Abanto. Vamos a ver si es cierto lo que dicen de la voz del pueblo los que saben latines. *(Viendo venir a Julio.)* Ahora vete por ahí. Vas a ver a uno que tú quieres mucho.

Abanto.—¿A quién?

Juan Martín.—A don Vicente Sardina. Otra vez ha venido con nosotros.

Abanto.—¿Don Vicente Sardina, otra vez? Doce años se me quitan de encima.

(Sale el Abanto, a la vez que entra Julio.)

Escena V

Juan Martín y Julio

Julio *(entrando)*.—Por fin. Ahí están el Crudo y el cura.

Juan Martín.—Déjame ahora solo, Baeza. No quiero que él piense que alguien me proteje. También el Crudo tiene orden de quedarse lejos.

Julio.—A sus órdenes.

(Sale Julio.)

Escena VI

Juan Martín y El Cura Merino

(Entra el cura Merino mirando a todas partes con recelo. Vestirá el pintoresco atuendo que describen sus biógrafos. Juan Martín se adelanta a recibirle.)

Juan Martín.—Sea bien venido, don Jerónimo. *(Le tiende la mano.)*

Cura Merino.—Buenos días, Juan Martín. *(Mirando su propia mano, y sin dársela.)* No sé si debería dártela.

Juan Martín.—¿Por qué?

Cura Merino.—Por la carta que hiciste poner en las alcaldías de esta sierra.

Juan Martín *(siempre con su mano tendida).*—¿Quiere usted que por un rato olvidemos todo?

Cura Merino.—¿Olvidar? Yo no sé olvidar. En fin, ahí va mi mano. *(Se la estrechan.)*

Juan Martín.—Siéntese, don Jerónimo. *(Bromeando.)* El salón no es muy lujoso, pero en peores nos hemos visto.

Cura Merino *(sentándose).*—Las peñas y los pinos son mi casa. Esto es lo que no podían comprender aquellos modosos canónigos de Valencia. *(Breve pausa.)* ¿Sabes que el Crudo, no sé si por broma, me proponía traerme aquí con los ojos vendados?

Juan Martín.—Esas no eran mis órdenes.

Cura Merino.—No es preciso que me lo jures. Sabes tú muy bien que en viendo yo un matorral o un risco de esta sierra, ya sé dónde estoy. *(Breve pausa.)* Vayamos al grano. ¿Qué quieres tú de mí?

Juan Martín.—Saber si usted sigue siendo el mismo que era.

Cura Merino *(con fiereza).*—Yo soy y seguiré siendo siempre el mismo, aunque viva doscientos años. No sé si de ti podría decirse otro tanto.

Juan Martín *(como si no hubiese oído esa insinuación).*—¿Recuerda usted, don Jerónimo, cuando nos juntamos en Roa? El rey de los curas le llamé yo a usted.

Cura Merino.—Y yo a ti, la honra de Burgos y de toda la comarca. Entonces, lo eras.

Juan Martín *(algo amostazado).*—Dejemos lo que yo era y lo que yo soy. Lo que nos importa ahora es lo que está pasando en España.

Cura Merino.—¿Y qué pasa en España?

Juan Martín.—Que otra vez nos la han invadido los franceses.

Cura Merino.—Poco a poco, amiguito. Ahora no la han invadido. Ahora han venido llamados por el Rey Nuestro Señor, para defender su realeza y la religión.

Juan Martín.—¿Pero es posible, don Jerónimo, que a usted no se le encienda la sangre pensando que otra vez los coraceros franceses han cruzado la quebrada de Pancorbo?

Cura Merino.—Debo serte sincero; nunca podré tragar a los gabachos. Pero hay ciertos casos en que la conveniencia debe estar por encima del gusto. *(Breve pausa.)* Vamos a ser claros, Juan Martín. ¿No presumes tú de que los afrancesados están contigo?

Juan Martín *(con altivez).*—Conmigo están todos los que aman a España y a la libertad.

Cura Merino.—Llámale hache. Pues si tú te juntas con los afrancesados para traer a

España eso que llamáis libertad, no puede extrañarte que yo me junte a los franceses para que España siga siendo lo que siempre ha sido.

(Un breve silencio.)

Juan Martín *(con gravedad).*—Desde hace casi tres años usted y yo, don Jerónimo, venimos persiguiéndonos el uno al otro.

Cura Merino.—Así es.

Juan Martín.—Salas de los Infantes, Tordueles, Lerma... Al cabo de tanto ir y venir, los dos estamos aquí vivos y cabales.

Cura Merino.—Bien, ¿y qué?

Juan Martín *(con vehemencia creciente).*—Que usted y yo estamos vivos y cabales, pero muchos de los nuestros se están pudriendo bajo la tierra. Que los españoles hemos comenzado a matarnos los unos a los otros. Y que es preciso que usted y yo, y todos los que de verdad queremos a nuestro país, hagamos cuanto podamos para atajar esta locura.

Cura Merino.—Tampoco yo quiero que los españoles se maten unos a otros.

Juan Martín *(más sereno).*—Por eso me he atrevido a pedirle esta entrevista, y por eso le agradezco tanto que haya venido aquí. Pero ya le habrá dicho el Crudo que yo estaba dispuesto a ir donde fuera necesario.

Cura Merino.—Me lo ha dicho. Dime tú ahora lo que piensas que puedo hacer yo.

Juan Martín *(con tono suasorio).*—Don Jerónimo: usted tiene a su lado unos miles de hombres que le siguen y le obedecen.

Cura Merino.—Eso creo.

Juan Martín.—Yo puedo decir otro tanto. Sume usted a eso mi mando en el ejército.

Cura Merino.—¿Y qué es lo que me propones?

Juan Martín.—Que nos juntemos usted y yo.

Cura Merino *(con expresión de pasmo).*—¿Qué tú y yo nos juntemos? ¿Para qué?

Juan Martín.—Ya se lo he dicho: para atajar esta locura. Juntos usted y yo podríamos detener a los franceses, y luego imponer en Madrid una política que ponga a España en su quicio y la permita prosperar como la Francia y la Inglaterra. A usted le oye el Rey y le respeta la camarilla de la Corte. A mí me escucha y me respeta la gente liberal. Juntos usted y yo, podremos hacer mucho.

Cura Merino *(después de un momento de meditación).*—No sé si eso que tú planeas sería posible, aunque tú y yo nos juntásemos. Pero hay una cuestión previa.

Juan Martín.—Usted dirá.

Cura Merino.—Vamos a ver: esa política que tú y yo hemos de proponer...

Juan Martín.—De proponer, no; de imponer.

Cura Merino.—Como quieras. Esa política que tú y yo hemos de imponer, ¿sería con Constitución o sin ella?

Juan Martín.—Sin Constitución no sería posible. Pronto caeríamos de nuevo en las manos del capricho real. O en las de la camarilla.

Cura Merino.—Y en esa España que tú imaginas, ¿habría o no habría un tribunal para reprimir y castigar el error y la impiedad?

Juan Martín.—¿A que tribunal se refiere usted? ¿Al de la Inquisición?

Cura Merino.—Al mismo.

Juan Martín.—En el siglo en que vivimos, ¿cómo puede usted pensar que ese tribunal subsista?

Cura Merino.—Pues para una España con Constitución y sin Inquisición, no cuentes conmigo; con los tres últimos años, ya tengo bastante. Sigue tú con tus afrancesados, y yo seguiré con mis franceses; con estos franceses que ahora ayudan al Rey y a la religión.

Juan Martín.—¿Esta es su última palabra?

Cura Merino *(con sequedad)*.—Esta es mi única palabra. Cuando de esto se trata, yo no tengo más una.

(Un breve silencio.)

Juan Martín *(levantándose y encarándose con el cura Merino)*.—Don Jerónimo: ¿es que a usted no le importa la paz?

(Durante todo el resto de la escena, Juan Martín hablará en pie, acercándose al cura Merino o distanciándose de él, según lo exija la frase, y siempre con vehemencia, que unas veces será cáustica, otras desgarrada, y colérica otras. El cura Merino seguirá sentado, con la inmovilidad y la dureza de una roca. Este será también el tono de sus palabras.)

Cura Merino.—Me importa, y mucho. Cuantas veces digo la santa misa, paz es lo que pido y ofrezco.

Juan Martín.—La paz que usted pide y ofrece en la misa, no es la que usted busca cuando toma el sable.

Cura Merino.—Para mí es la misma: la paz de los creyentes fieles y honrados.

Juan Martín.—No, don Jerónimo, no. Una es la que Dios da a los hombres, y la otra, la que se consigue haciendo callar o quitando de en medio a los que no piensan como uno.

Cura Merino.—Nunca toleraré junto a mí a los que piensen y propaguen el error. Nunca querré una España donde tenga curso libre la impiedad.

Juan Martín.—¿Aunque para ello haya de matar usted a los que juzgue equivocados o impíos?

Cura Merino.—Aunque haya de ser así. Mi deber de español es mantener incólume la santa unidad en la fe que hemos heredado.

(Un breve silencio.)

Juan Martín.—Ya lo veo, don Jerónimo. A usted no le importan los hombres, estas criaturas de carne y hueso que Dios crió libres para que pudieran equivocarse o acertar. A usted no le importa el mundo que Dios hizo. Sólo le importa eso que ustedes llaman «sus principios».

Cura Merino.—Mis principios son la verdad de Dios y el bien de las almas.

Juan Martín.—¿El bien de las almas? ¿Llama usted bien de las almas al que no tiene en cuenta la libertad que Dios puso en la del hombre?

Cura Merino.—Vamos, Juan Martín. No me vengas ahora con las monsergas liberales que oíste en las tertulias de Madrid.

Juan Martín.—Monsergas liberales, no: verdades como puños que también usted debería confesar a boca llena. *(Breve pausa.)* ¡El bien de las almas! Y el bien de los cuerpos, ¿no? *(Otra breve pausa.)* ¿Para qué hicimos la guerra contra la franceses, don Jerónimo? ¿Para qué nos pasamos seis años por estos riscos, matando y muriendo?

Cura Merino.—Para poner en el trono de Madrid a nuestro rey y para restaurar el prestigio de la religión, comprometido por enciclopedistas y afrancesados.

Juan Martín.—Y para sacar al pueblo español de su ignorancia y su miseria. Para que en este país se acabase el espectáculo de la sopa boba. Para que en España hubiese más libertad y menos pobres.

Cura Merino.—Juan Martín, no podemos entendernos. Entre tú y yo sólo cabe la guerra.

Juan Martín.—¿Quiere usted decir, don Jerónimo, que en España es imposible la paz?

Cura Merino.—Mientras haya hombres como tú, sí.

(Un breve silencio.)

Juan Martín.—Si usted fuese el único responsable de este modo de pensar, ahora mismo le mataría.

Cura Merino *(levantándose)*.—Tú dices que me matarías. Yo digo que te mataré. Oyelo, Juan Martín: en cuanto pueda, te mataré. Si yo no puedo hacerlo, los míos lo harán.

(Quedan los dos frente a frente, mirándose con hostilidad y dureza.)

Juan Martín *(con la serenidad del que se ha vencido a sí mismo)*.—Váyase, don Jerónimo.

Cura Merino.—Me voy, Juan Martín. Pero óyelo: cuando pueda, te mataré.

(Con rigidez hierática, sale el Cura Merino.)

Escena VII

Juan Martín. A poco, **Olalla**

(Queda solo Juan Martín. Profundamente desalentado, se sienta de nuevo en uno de los asientos del cobertizo, apoya la cabeza en su mano y queda así, inmóvil y pensativo. Al cabo de unos segundos entra sigilosamente Olalla, se aproxima a él y le contempla en silencio. En la apariencia de Olalla serán bien perceptibles los doce años transcurridos desde el cuadro anterior.)

Juan Martín *(levantándose con celeridad y hondamente sorprendido por la insospechable presencia de Olalla)*.—¡Olalla! ¿Tú aquí? ¿Cómo es posible?

Olalla.—Sabía dónde estabas, y te he buscado. El Crudo me dio el alto en la ladera; pero le he convencido de que me dejase llegar sola. No ha olvidado que yo soy amiga tuya.

Juan Martín.—¿He tenido yo amigo mejor?

(Un breve silencio.)

Olalla.—¿Recibiste mi carta?

Juan Martín.—No he podido olvidarla: «Ya sabes que soy la paz imposible». La paz imposible... Mi destino. *(Breve pausa.)* ¿Por qué te fuiste?

Olalla.—Porque en la vida que para ti iba a comenzar, antes te hubiese servido de estorbo que de comodidad.

Juan Martín.—Tal vez tengas razón. ¿Y por qué has venido ahora?

Olalla.—Porque no he dejado de quererte. Día tras día te he seguido en tus destinos y tus campañas. Y porque otra vez han entrado los franceses. Vienen para ti horas difíciles, y he pensado que debíamos estar contigo todos los que te somos leales.

Juan Martín.—Gracias, Olalla. Tú siempre aciertas. *(Breve pausa.)* Es verdad, vienen horas difíciles para mí. Juntas las tropas francesas con el Rey y los absolutistas, pronto acabarán con nosotros. Pero, como sea, algo tenemos que hacer los patriotas por la honra de España.

Olalla.—Contigo estaré siempre, Juan Martín.

(Se miran en silencio. Una chispa del antiguo fuego vuelve a surgir en el alma de Juan Martín.)

Juan Martín.—Olalla: ¿sabes que todavía estás guapa?

Olalla.—Todavía... Buena o mala palabra, según se mire. *(Breve pausa.)* No, Juan Martín; en el cuerpo de antaño ya no hay pájaros hogaño.

Juan Martín *(mirándola con deseo).*—Todavía, Olalla, todavía...

Olalla.—Otra vez te lo digo: no, Juan Martín. Hoy no he venido a traerte juventud, que éste es el pájaro que se fue de mi persona.

Juan Martín.—¿Qué me traes, entonces?

Olalla.—Otra cosa mejor; algo que cuando es de ley nunca envejece. Te traigo fidelidad.

(De nuevo se miran en silencio. Al cabo de unos segundos, Juan Martín hace un gesto de aceptación.)

Juan Martín.—Fidelidad: lo que ahora más necesito. Gracias, Olalla. *(Mira en torno a sí, y vuelve a su más concreta realidad.)* Has venido tú, y otra vez tiene espuma y flor el puñado de los que siguen al Empecinado. Tenía que ser aquí, entre estos pinos y sobre estas piedras de Castilla. Voy a llamar a todos, para que sepan que has venido. *(Da voces en distintas direcciones.)* ¡Sardina! ¡Crudo! ¡Baeza! ¡Nazario! ¡Abanto! ¡Venid todos!

(Sucesivamente van entrando los que Juan Martín ha llamado y el resto de los milicianos y soldados.)

Escena VIII

Juan Martín, Olalla, Sardina, El Crudo, Julio, Nazario, El Abanto, Guerrilleros y Soldados

(Todos se reúnen en torno a Juan Martín y Olalla.)

Juan Martín.—Os he llamado para deciros que otra vez están con nosotros la Olalla y don Vicente Sardina. Los tiempos van a ser duros y los dos han querido demostrarnos que saben ser leales.

Crudo *(por todos).*—Bien venidos a la partida la Olalla y don Vicente Sardina.

Abanto.—Por ti hemos *hablao* todos, Crudo.

Juan Martín.—Algo más tengo que deciros. He querido entenderme con don Jerónimo Merino para impedir el avance de los franceses hacia Madrid. He fracasado: el cura ha preferido estar con el duque de Angulema a estar conmigo. ¿Puedo seguir contando con vosotros?

Todos.—¡Sí, Juan Martín!

Crudo.—¡Hasta la muerte contigo!

(Un hondo silencio, que interrumpe Olalla.)

Olalla.—Sin gritos. Con ese sosiego de lo que le sale a uno del alma, decid todos conmigo: «Queremos la España del Empecinado».

Todos *(con voz grave, contenidamente; sus palabras son como un sordo eco colectivo de las que Juan Martín pronunció exaltadamente al final del cuadro anterior)*.—Queremos la España del Empecinado. Queremos la España del Empecinado... *(Y mientras dicen estas palabras, cae lentamente el telón.)*

Estampa V

Todo era posible

Preludio

Sobre el mismo decorado que en la estampa anterior, el Ciego salmodia su romance.

Ya las tropas de Angulema
hasta Cádiz han llegado,
ya los cien mil de San Luis
complacieron a Fernando;
el Rey está satisfecho,
los españoles, no tanto.
La Constitución murió,
muchos la estaban odiando;
ya la santa libertad
muerta está, o agonizando.

Don Tadeo Calomarde
contra el negro se ha ensañado;
ser liberal en España
es jugarse los redaños. *(Pausa.)*
Otra vez está en Castilla
el español más honrado
ahora no manda a sus fieles,
ahora vive encarcelado.
En Aranda, la del Duero,
quiso vivir desterrado,
sólo en la tierra de España
podía tener descanso.
Hacia Aranda caminaba
vencido y desengañado,
pero el alcalde de Roa
prisionero le ha tomado;
la saña de los serviles
a tal extremo ha llegado.

Vais a ver a Juan Martín
escarnecido y vejado;
quien de los suyos fue gala,
es de los suyos esclavo;
quien ofreció libertad,
como ruin bestia es tratado.
De feria en feria le llevan,
ay, qué dolor más aciago,
ay, qué vergüenza tan negra
para el pueblo castellano.
Nunca fue la ingratitud
más espantoso pecado.
Españoles que me oís,
si tenéis corazón sano,
considerad el destino
del valiente Empecinado.

(Sale el Ciego y se oscurece la escena. Cuando vuelve la luz, la decoración representará la feria de un pueblo castellano en 1825. Es de día. En el centro del escenario, una jaula de toscos barrotes de hierro. Dentro de ella Juan Martín, desastradamente vestido, soporta la afrenta de ser exhibido de feria en feria. Salvo el pregonero, sólo Juan Martín estará en escena hasta que caiga el telón. Las voces que en su momento profieran diversas gentes del pueblo se oirán sin que esas gentes sean vistas; así serán más patentes la inmensa soledad del Empecinado y la distancia moral entre el héroe y quienes antes le aclaramaron y ahora le vejan.

Al volver la luz a la escena, se verá a Juan Martín asido a los barrotes de la jaula que le aprisiona. Se hallará inmóvil y silencioso. Cuando hayan transcurrido unos instantes, saldrá el Pregonero, y quedará mirando hacia el público; por tanto, dando la espalda a Juan Martín. El Pregonero traerá un tambor.)

Escena Unica

El Pregonero y Juan Martín

Pregonero *(tras un redoble de tambor)*.—De orden de Su Majestad Católica,... el Rey Nuestro Señor don Fernando VII,... y en su nombre,... del señor Alcalde de este pueblo,... se hace saber al vecindario,... que con motivo de las fiestas y ferias... en honor de nuestro santo patrono Santiago,... el traidor Juan Martín Díaz,... por mal nombre el Empecinado,... será presentado a la vergüenza pública,... metido en una jaula,... a fin de que los honrados vecinos... puedan ver... cómo son castigados... los que combaten... en favor de la maldita Constitución... y desacatan... los sagrados principios de nuestra Monarquía. *(Nuevo redoble.)*

Juan Martín.—Buena voz, pregonero. ¿Sabes que me suena? ¿No estuviste tú conmigo tocando el tambor entre Sigüenza y Calatayud? *(Gesto de sobresalto en el Pregonero.)* Tu gesto me da la respuesta: conmigo estuviste. *(Breve pausa.)* ¿Y por qué te hicieron pregonero? ¿Para premiar tús méritos en aquella campaña? *(Silencio del Pregonero.)* De esta hecha, asciendes y te dan un bombo; hace falta mucho más valor para ésta

que para tocar a carga contra los gabachos. ¿Verdad, amigo? *(Gesto de avergonzada confusión en el Pregonero.)* ¡Ven acá, hombre, choca esos cinco, que aún me cabe la mano entre los barrotes, y mi mano no está manchada! *(El Pregonero huye en silencio. Queda solo Juan Martín, que después de mirar en torno a sí monologa con herida gravedad.)* Solo. Solo en medio de los míos. Bendita esta soledad que es alivio y homenaje. Los hombres de este pueblo, ¿me darán siquiera el consuelo de encerrarse en sus casas mientras yo estoy sometido a este escarnio? No habría colgadura más honrosa que sus ventanas cerradas. La soledad, el silencio, y detrás unas gentes que si ya no siguen al Empecinado, al menos le respetan. Y en medio de esa soledad y ese silencio, yo, un hombre que sólo ahora ha empezado a comprender lo que es ser español. *(Breve pausa. Juan Martín mira de nuevo en torno a sí.)* Ni siquiera esa suerte. Ya vienen. No son muchos, esta vez. *(Contando a los que se acercan.)* Uno, dos, tres,... cinco. Cinco castellanos de pro. Cinco honrados vecinos de un pueblo de Castilla, que quieren ver cómo nuestro amado Rey hace justicia contra los malos españoles. *(A voces.)* ¡Eh, vosotros! ¿No os acercáis? ¿Teméis a la fiera? *(Sacando los brazos por entre los barrotes.)* Yo os aseguro que los barrotes son fuertes, y ya veis que mis brazos no son más que brazos de hombre; brazos que nunca han querido ahogar, sino abrazar. ¿No queréis acercaros?

Voz de hombre.—¡Traidor!

Voz de mujer.—¡Mal español! ¡Mal cristiano!

Juan Martín *(con voz enérgica).*—¡Silencio! ¡Silencio! *(Callan las voces. Un breve silencio. Con voz grave.)* Traidor, mal español, mal cristiano... Traidor, ¿a quién? ¿queréis decírmelo? ¿A un rey que prometió respetar la Constitución cuando se la presentaron los patriotas, y que en cuanto ha podido, la ha matado? ¿Quién es el leal, el que falta a su palabra o el que sigue queriendo lo que siempre quiso? *(Gritando.)* ¿Quién es el traidor y quién es el leal? *(Silencio. De nuevo con tono más sereno.)* Mal español, yo... Por la libertad y la honra de España luché seis años... ¿Quién me dice que vosotros no os arrimásteis entonces al que reinaba en Madrid? ¿Dónde estábais cuando yo peleaba? ¿Dónde? *(Silencio.)* Por la libertad y la honra de España, sí. Por una España con más libertad y menos pobres... ¡Esto he querido siempre, y por esto seguía luchando cuando llegaron a Castilla los cien mil hijos de Francia! ¡Algún día os dirán, o dirán a vuestros nietos, lo que España fue para el Empecinado! *(Un breve silencio.)* Mal cristiano... ¿Es mal cristiano el que desea que los hombres sean lo que de verdad quieren ser, sin matarse los unos a los otros? ¿Es mal cristiano el que quiere que los curas prediquen el amor que Cristo enseñó? ¡Respondedme!

Voz de mujer *(tras un breve silencio).*—¡Traidor! ¡Mal español! ¡Mal cristiano!

Todos.—¡Traidor! ¡Mal español! ¡Mal cristiano!

Juan Martín *(a voces).*—¡Miserables! ¡Cobardes! ¡Sólo el insulto como respuesta! ¿Es este mi pueblo? *(Se agarra a los barrotes e intenta romperlos.)* ¡Ay, si mis brazos pudieran romper estos barrotes! ¡Esta vez, os lo aseguro, no sería para abrazar! *(Tras el esfuerzo va serenándose. Mira en torno a sí y descubre que los curiosos, asustados, han ido huyendo.)* Al menos, se han ido. Lo que no ha podido el respeto, lo ha podido el miedo. *(Breve pausa.)* Otra vez solo; pero esta vez con la soledad mal, la soledad del que ha querido el bien de los demás, y los demás le han abandonado... *(Mirando*

a lo alto. Con voz suplicante, pero entera. Abandonado, pero rendido.) Dios, ¿esto es ser hombre? ¿Esto es ser español? ¿Será la soledad, la total soledad, la que nos abre el camino para ser de veras hombre y español? *(Más enérgicamente.)* ¡Porque yo soy hombre! ¡Porque yo soy y quiero ser español! ¡No, no es posible que me dejen solo! ¡No es posible que todos, hasta los que me odian, me abandonen así! *(A grandes voces.)* ¿Dónde están mis leales? ¿Dónde está mi pueblo?

(Un hondo y largo silencio.)

Voz de Olalla *(a lo lejos, pero cálida y vibrante).*—¡Juan Martín! *(Un breve silencio.)* ¡Juan Martín, estoy contigo!

(Al oír la voz de Olalla, Juan Martín queda mirando con pasmo y ansiedad a lo lejos. Silencio. Sin que Juan Martín modifique su tensa actitud, se oye otra vez, ahora distante y apagada, la voz del Pregonero.)

Voz del Pregonero.—De orden de Su Majestad Católica... el Rey Nuestro Señor don Fernando VII,... y en su nombre,... del señor Alcalde de este pueblo,... se hace saber al vecindario,... que con motivo de las fiestas y ferias... en honor de nuestro santo patrono Santiago,... el traidor Juan Martín Díaz,... por mal nombre el Empecinado...

(Mientras suena la voz del Pregonero, va oscureciéndose la escena.)

Estampa VI

Honra de muerte

Preludio

Siempre sobre el mismo decorado, el Ciego declama su romance.

No seré yo quien os diga
cómo acaba este relato;
poco valen los romances
de un ciego desventurado,
cuando aquello que ocurrió
todos pueden contemplarlo.
Españoles que me oís,
si tenéis corazón sano,
considerad el destino
del valiente Empecinado.

(Sale el Ciego. Como en las estampas anteriores, se produce la oscuridad, y dentro de ella el cambio de decorado. Estamos ahora en una amplia sala, situada en la planta baja del Ayuntamiento de Roa. En el foro, una puerta ancha y practicable, que en un momento dado deberá poder abrirse de par en par, dejando ver al fondo el caserío de la plaza mayor de la villa. En el lateral derecho —del actor— una ventana, también amplia, por la que penetra la cruda luz de un día de agosto en Castilla. En el lateral izquierdo, otra puerta menor que la anterior e igualmente practicable, que conduce a las habitaciones interiores y al calabozo donde Juan Martín está encarcelado. Ante

la pared del foro, una mesa, con un sillón tras ella; y sobre esa pared, un tosco retrato en colores de Fernando VII y un crucifijo. Anaqueles con legajos y un par de sillas.

Al hacerse la luz en la escena estarán en ella el Alcalde de la villa y Mosquete, un empleado municipal.)

Escena I

Alcalde y Mosquete

(El Alcalde, sentado en el sillón; por tanto, de cara al público. Mosquete, yendo y viniendo.)

Alcalde *(hojeando un legajo).*—Dime, Mosquete, ¿cómo crees tú que responderá el vecindario?

Mosquete.—¿Cómo ha de responder, señor Alcalde? Como tiene que hacerlo el de una villa donde es tan grande la devoción por el Rey Nuestro Señor. Piense usía que en Roa casi todos somos realistas.

Alcalde.—No sé, no sé. Son muchos los que todavía recuerdan cómo luchó él hace quince años, para echar de aquí a los franceses.

Mosquete.—No quiero quitarle su mérito; pero tanto o más que él tuvo entonces don Jerónimo Merino. Y si el uno ha sido luego una columna del Trono y el Altar, el otro ha puesto toda su persona al servicio de la mala causa; vamos, que se ha empecinado por ella, si usía me permite decirlo así. Para los buenos vecinos de Roa, el héroe de ese día es don Jerónimo, y nadie más.

Alcalde.—En esto, tienes razón. *(Breve pausa.)* ¿Y cómo crees que responderá él a la notificación de la sentencia? Porque después de que nos la han confirmado, hay que notificársela.

Mosquete.—El la tiene que dar por descontada; puede usía estar bien seguro. Y como es hombre de pelo en pecho, no creo que se alborote mucho al conocerla.

Alcalde.—Mosquete, eres la sabiduría hecha persona. Quiera Dios que aciertes en todo.

(Un silencio.)

Mosquete.—¿Cuándo piensa comunicársela, señor Alcalde?

Alcalde.—Haciendo de tripas corazón, ahora mismo. Esta misma tarde tiene que ser la ejecución.

Mosquete.—Dígame entonces lo que yo debo hacer.

Alcalde.—Avisa a dos números del retén, y que ellos le traigan.

Mosquete.—Al instante.

(Sale Mosquete por la puerta principal.)

Escena II

Alcalde, Mosquete, dos Voluntarios Realistas

(Queda el Alcalde solo, con expresión preocupada. A los pocos segundos, regresa Mosquete con los dos Voluntarios Realistas; éstos con fusiles.)

Alcalde.—Mosquete os acompañará hasta el calabozo. Sacad de él al condenado, y traedle aquí.

Mosquete *(a los Voluntarios).*—No os preocupéis. Los grillos que el galán lleva puestos son fuertes.

Uno de los Voluntarios *(con jactancia).*—Y nuestras bayonetas, ¿son piezas de adorno, o qué?

Alcalde.—Será mejor no tener que usarlas.

(Salen Mosquete y los dos Voluntarios por la puerta lateral.)

Escena III

Alcalde, Mosquete, Juan Martín y los dos **Voluntarios Realistas**

(Al quedar el Alcalde solo, ordena los papeles que hay sobre la mesa, y dentro de su sillón ensaya una actitud autoritaria. En ella estará cuando entren Mosquete, Juan Martín y los dos Voluntarios. Sin dar la espalda al público, Juan Martín, que lleva grillos en sus manos, se situará a cierta distancia de la mesa. Detrás de él, los Voluntarios, y al otro lado de la habitación, Mosquete.)

Alcalde *(poniéndose en pie, y después de unos segundos de vacilación y silencio).*—Tengo el penoso deber de comunicar al ex-general don Juan Martín Díaz, alias el Empecinado, que la superioridad ha tenido a bien confirmar la sentencia de muerte que sobre él pesaba. En consecuencia, deberá ser ejecutado dentro del día de hoy.

(Un hondo silencio. Lo rompe una risa estentórea de Juan Martín.)

Juan Martín.—¡Ja, ja, ja! «Tengo el penoso deber»... ¡Ja, ja, ja!... Vamos, Alcalde, confiesa que este día en que estamos va a ser uno de los más felices de tu vida. Al fin vas a conseguir quitarme de en medio.

Alcalde *(confuso).*—Yo me limito a hacer justicia.

Juan Martín.—Y de paso, Alcalde, a hacerme un favor. *(Ante un gesto de estupor del Alcalde y Mosquete.)* Sí, un favor; palabra del Empecinado. *(Con altiva gravedad.)* Morir es cien veces preferible a la afrenta de vivir como yo vivo. Y si me diérais la libertad... *(Breve pausa. Con sarcasmo.)* ¿Tú crees, Alcalde, que es deseable la libertad, cuando esa libertad le obliga a uno a vivir junto a sujetos como tú? *(A Mosquete.)* Tú, sacristán: ¿no es cierto que el tratar todos los días a hombres como tu Alcalde le altera a uno las entrañas?

Alcalde.—No estoy dispuesto a tolerar tal desacato.

Juan Martín.—Entonces, que conste la ofensa en el proceso y que se me cargue el tanto de culpa.

Alcalde.—Vuelvo a decir al condenado que yo me limito a administrar justicia y a cumplirla. En cuanto a lo demás, la Historia nos juzgará.

Juan Martín *(con irónica nostalgia).*—La Historia, la Historia... Mis amigos los constitucionales de Cádiz solían hablar mucho de esa señora. Ellos me la hicieron conocer; antes, haciendo la guerra a los franceses, yo la servía sin conocerla... *(Breve pausa. De nuevo con sarcasmo.)* Pues mira, Alcalde; me da en la nariz que los escribanos de su alteza la Historia me van a tratar a mí mejor que a ti. *(A Mosquete.)* Como escribano que eres, ¿tú qué opinas, sacristán?

Mosquete.—Yo, señor...



Alcalde *(con energía)*.—Basta ya. Esto no es una comedia.

Juan Martín *(con amarga ironía)*.—Te doy la razón, Alcalde. Esto es un drama.

(Un breve silencio.)

Alcalde.—¿Tiene el condenado algo que alegar contra la sentencia?

Juan Martín.—Sólo una cosa: que llega demasiado tarde.

Alcalde.—Entonces, el condenado puede volver al calabozo. En él recibirá los auxilios espirituales del caso.

Juan Martín.—Con lo cual, Alcalde, ya nada faltará para que tu conciencia se quede tranquila. Me quitas de en medio, y encima tienes la satisfacción de enviarme derechito al cielo.

Alcalde *(impaciente)*.—¡Soldados, llévenle al calabozo!

Juan Martín *(con voz ronca)*.—¡La horca, la horca cuanto antes!

(Sale Juan Martín entre los dos Voluntarios por la puerta lateral.)

Escena IV

Alcalde, Mosquete; a poco, **Olalla**

Alcalde.—Bravo está el mozo. *(Con involuntaria admiración.)* ¡Qué hombre!

Mosquete.—Ya veremos lo que hace cuando le echen la cuerda al cuello. Puede que entonces se arrugue.

Alcalde.—Hay que suprimirle cuanto antes. Vivo él en esta tierra, siempre sería una semilla de cizaña.

Mosquete.—En esto tiene usía razón, señor Alcalde. *(Breve pausa.)* Pero, ¿no cree usía que a veces los muertos son semilla?

(Con un gesto de inquietud, el Alcalde se queda mirando a Mosquete. Al cabo de unos instantes, suena una aldabada en la puerta principal.)

Alcalde.—Abre tú, Mosquete. *(Mosquete entreabre la puerta. Con él forcejea desde el exterior Olalla, que pretende entrar. Mosquete logra cerrar la puerta de nuevo.)* ¿Quién es?

Mosquete.—Una aldeana.

Alcalde.—Déjala que pase.

(Mosquete abre la puerta y entra Olalla, vestida de negro y con un pobre manto también negro, sobre la cabeza y los hombros.)

Mosquete.—Aquí está.

(Olalla se sitúa ante la mesa del Alcalde.)

Alcalde.—¿Quién eres tú y qué quieres?

Olalla *(con bien perceptible humildad campesina)*.—Señor Alcalde, yo soy una mujer de bien y una fiel servidora de Su Majestad el Rey Nuestro Señor. *(Sacando un papel de su seno.)* Mire, señor Alcalde, aquí traigo un papel que lo acredita. Hízomelo el señor cura de mi lugar. *(Entrega el papel al Alcalde.)*

Alcalde *(leyendo el papel)*.—Ya veo que eres una persona como Dios manda. Sigue así, y no tendrás de qué arrepentirte. *(Breve pausa.)* ¿Y qué es lo que quieres?

Olalla.—Verá el señor Alcalde. Hace ahora como tres años, cuando andaba por estas sierras persiguiendo a don Jerónimo Merino, que Dios nos conserve, el Empecinado hizo matar a un hermano mío, sólo porque mi hermano era tan leal a nuestro Rey y a nuestra santa religión como todos los de mi familia. Mi padre está impedido. Y al enterarse de que al Empecinado lo iban a ahorcar en Roa, que todo se corre, me ha mandado aquí para que yo, cuando saliese él del calabozo, le gritase a la cara, en nombre de toda la familia: «¡Juan Martín, acuérdate de la sangre de Juanillo el Pelaire!» Porque así le decían a mi difunto hermano, señor Alcalde.

Alcalde.—Comprendo la intención de tu padre. Muy plausible. Pero, ¿no puedes hacer eso en la calle, cuando le lleven al patíbulo?

Olalla.—Así lo había pensado yo. Pero mire, señor Alcalde. Llegado ese momento, en la calle va a juntarse mucha gente. Y mi padre será gustoso, y servidora también, de que el infame se lleve bien fresco a la horca el recuerdo de su fechoría. Por eso, si usía lo tiene a bien, me gustaría que me permitiese estar ahí, en ese rincón, cuando a ese criminal le saquen del calabozo, camino del patíbulo.

Alcalde *(perplejo)*.—El propósito me parece digno de todo elogio. ¿Qué hacemos, Mosquete?

Mosquete.—Yo creo, señor Alcalde, que no hay mayor inconveniente en complacer a esta buena mujer.

Alcalde *(después de pensar un momento)*.—Conforme. A las cuatro de la tarde abrirán esta puerta *(señalando la principal)*. Entra entonces, y te quedas sentada en ese rincón. Ahora, vete.

Olalla *(saliendo)*.—Gracias, muchas gracias, señor Alcalde. Que Dios le premie su buen corazón.

(Sale Olalla.)

Escena V

Alcalde y **Mosquete**

Alcalde.—Ya ves, Mosquete, cómo sigue estando sana el alma de nuestro pueblo.

Mosquete.—Estos, éstos son los buenos súbditos de Su Majestad el Rey don Fernando.

Alcalde.—Con ellos seguirá siendo España lo que siempre ha sido. *(Breve pausa.)* Y ahora, Mosquete, vamos a hacer algo por el cuerpo, que también él es criatura de Dios. Poco antes de las cuatro, volveremos. Habrá que cuidar bien todos los detalles.

(Salen el Alcalde y Mosquete por la puerta principal. La escena se oscurece súbitamente.)

Escena VI

Juan Martín y **El Cura Mingarro**

(Al volver la luz a la escena —pocos instantes después—, ésta representará el calabozo de Juan Martín. Tal vez pueda conseguirse el efecto iluminando con un foco el espacio donde hayan de juntarse Juan Martín y el cura Mingarro, y manteniendo en total oscuridad el resto del escenario. En cualquier caso, sobre el suelo estará el miserable

camastro que sirve de yacija al condenado. Sentado sobre él y con la cabeza entre las manos, Juan Martín no advierte la llegada del cura Mingarro, que, vestido de ropa talar, se adelanta silenciosamente hacia él y queda en pie a su lado.)

Cura Mingarro.—Juan Martín...

Juan Martín *(levantando la cabeza y mirando fijamente a su visitante).*—¡Qué veo! ¡Si es el cura Mingarro!

Cura Mingarro.—El mismo, Juan Martín.

Juan Martín.—¿Y a qué se debe tan importante visita?

Cura Mingarro.—Me han encargado que como sacerdote me ponga a tu disposición. *(Breve pausa.)* Sabían que estuve en tu partida, y han pensado que esto sería una satisfacción para ti.

Juan Martín *(con ironía).*—Están en todo. Matan mi cuerpo, pero no hay detalle que no cuiden para que se salve mi alma. *(Breve pausa.)* Permíteme que te tutee. En un día como el de hoy, no hay hombre a quien yo no pueda hablar de tú.

Cura Mingarro.—Como quieras.

(Un breve silencio.)

Juan Martín.—¿Sabes lo que te digo, cura Mingarro? Que si tuviese que formar otra vez la partida, no admitiría curas con trabuco. Los curas, a rezar, a decir misa, y a enseñar a que los demás sean personas de bien.

Cura Mingarro.—Sólo como sacerdote he venido, Juan Martín.

Juan Martín *(con gravedad).*—Y como a tal sacerdote te recibo yo. *(Un breve silencio.)* Ya sé que te has hecho servil. *(Ante un gesto de réplica del cura Mingarro.)* No me atajes. Libre eras, y elegiste lo que te salió de dentro. Sé que te has hecho servil, y que has dicho cosas que un cura nunca debería decir. Pero vivo desde hace años defendiendo mi fe de cristiano como gato panza arriba, y por el quítame allá esas pajas de que tú seas servil no te voy a rechazar en este trance.

(Un nuevo silencio.)

Cura Mingarro *(sentándose en el poyo de madera que habrá junto al camastro).*—Dime entonces tu confesión.

Juan Martín *(riendo).*—¿Sabes que no sé cómo empezar?

Cura Mingarro.—Yo te ayudaré. *(Breve pausa.)* Ya me has dicho que sigues siendo cristiano.

Juan Martín *(con ironía).*—Aunque lo sea malamente, cristiano soy.

Cura Mingarro.—Dime cómo andas con los pecados que más han debido de tentarte. ¿Has pecado de soberbia, Juan Martín?

Juan Martín *(después de un momento de reflexión).*—Muchas veces. Cuando era guerrillero, contemplando mi partida grande después de una derrota de los franceses. Años después, viendo a mi lado tanta gente ruin y cobarde.

Cura Mingarro.—¿Y de lujuria?

Juan Martín *(sonriendo).*—¡Qué palabras emplea, cura Mingarro!

Cura Mingarro.—Mujeres, quiero decir.

Juan Martín.—¿Mujeres? Casi tantas como quise. *(Con súbita gravedad, tras una breve pausa.)* Sobre todo, una.

Cura Mingarro.—¿Y de ira?

Juan Martín.—Siempre he tenido vivo el genio, y muchas veces, muchas, se me ha disparado.

(Suena un golpe en la puerta del calabozo.)

Cura Mingarro.—¿Quién es?

Voz de Mosquete *(dentro)*.—Dice el señor Alcalde que aligeren, que el tiempo urge.

Cura Mingarro.—¿Cómo se atreven a interrumpir tan sagrado ministerio?

Juan Martín.—La impaciencia por salvar mi alma, les quema la suya. O será que desconfían de ti, cura Mingarro, y piensan que estamos tramando mi fuga.

(Un breve silencio.)

Cura Mingarro.—Juan Martín, ¿te arrepientes de todos tus pecados?

Juan Martín *(tras una breve reflexión)*.—No lo sé, cura Mingarro. No lo sé. *(Otra breve pausa. Entre las bromas y las veras.)* Mira, cura: yo sé muy bien que más arriba del purgatorio no he de llegar. Mis pecados... De algunos me arrepiento ahora; de otros, la verdad, quiero arrepentirme y no puedo. Seguramente, en el purgatorio cambiaré de parecer. Y si no cambio del todo, le diré a Dios con toda franqueza: «¿Me admites por fin allá arriba, con el orgullo de mi partida grande y mi querencia por aquella mujer, que ni lo uno ni lo otro me lo puedo quitar de mí?» No sé lo que Dios me dirá entonces.

Cura Mingarro *(con gravedad)*.—¿Te arrepientes de tus pecados antes de morir? ¡De rodillas, Juan Martín!

Juan Martín.—¿De rodillas ante ti, cura Mingarro?

Cura Mingarro.—De rodillas ante Dios.

Juan Martín *(concentrado, sombrío)*.—De rodillas ante Dios... *(Híncase de rodillas; con súbita gravedad y vehemencia creciente.)* ¡Dios, de rodillas estoy ante Ti! El odio y la saña me matan; el odio y la saña de algunos que no se quitan Tu nombre de la boca. ¡Pero lo que Tú deseas de los hombres, yo lo sé, es la libertad, el progreso y el amor! *(Breve pausa.)* ¡Dios, por mi pueblo muero! ¡Por una España con más libertad y menos pobres!

(Hondo silencio.)

Cura Mingarro *(desconcertado y conmovido)*.—Juan Martín, nunca un hombre me hizo sentirme más cerca de Dios.

(Sigue Juan Martín de rodillas. Mientras el cura Mingarro comienza a musitar la fórmula de la absolución, nuevo golpe en la puerta del calabozo.)

Mosquete.—¡Vamos, vamos, que ya ha llegado la hora!

(Oscuridad.)

Escena VII

Alcalde, Mosquete, Olalla, Oficial, Voluntarios Realistas;
a poco, **Juan Martín** y **El Cura Mingarro**

(Al volver la luz a la escena, ésta representará de nuevo la sala del Ayuntamiento de Roa. La puerta de la calle, abierta de par en par, dejará ver al fondo las casas de la plaza mayor de la villa. En escena, el Alcalde, Mosquete, el Oficial, los cuatro Voluntarios Realistas y, acurrucada en un rincón, Olalla.)

Alcalde *(en pie, tras la mesa)*.—Oficial, vaya a buscar al condenado.

Oficial *(a los Voluntarios)*.—Seguidme.

(El Oficial, seguido por los Voluntarios, sale por la puerta lateral.)

Alcalde *(secándose el sudor)*.—¡Qué calor! ¿Cuándo acabará este día?

Mosquete.—Para mí, nunca.

Alcalde.—¿Sólo para ti?

(Tras un breve silencio, entran por la puerta lateral, por este orden, Juan Martín, el cura Mingarro, el Oficial y los cuatro Voluntarios. Todos quedan en pie, esperando que el Alcalde dé la orden de salir hacia la plaza. Grave y hondo silencio. Rómpelo Olalla.)

Olalla *(abalanzándose hacia Juan Martín)*.—¡Juan Martín, aquí estoy! ¡Aquí estoy, para morir contigo!

(Estupor en todos.)

Alcalde.—¿Qué dice esta mujer? ¡Oficial, deténgala!

(El Oficial y los Voluntarios rodean a Olalla, que habrá quedado ante Juan Martín. De un salto, éste se interpone entre el Oficial y Olalla.)

Juan Martín.—¡Qué nadie la toque! ¡El Empecinado la defiende! *(Al Oficial, que ha desenvainado su sable.)* ¿Para esto empleas tus armas, cobarde?

Oficial *(amenazando con el sable)*.—¡Vamos, vamos!

(Juan Martín reconoce el sable que empuña el Oficial: es el suyo, el que al término de la Guerra de la Independencia le regaló el rey de Inglaterra.)

Juan Martín.—¡Mi sable! ¡Es mi sable! ¡Ladrón, no amenazarás con él a esta mujer!

(No obstante los grillos que le aprisionan, Juan Martín arremete contra el Oficial y logra arrebatarle el sable. Apenas lo ha hecho, uno de los Voluntarios le da por la espalda un bayonetazo. Cae Juan Martín con el sable en la mano y los Voluntarios le rematan a bayonetazos. Hondo estupor general.)

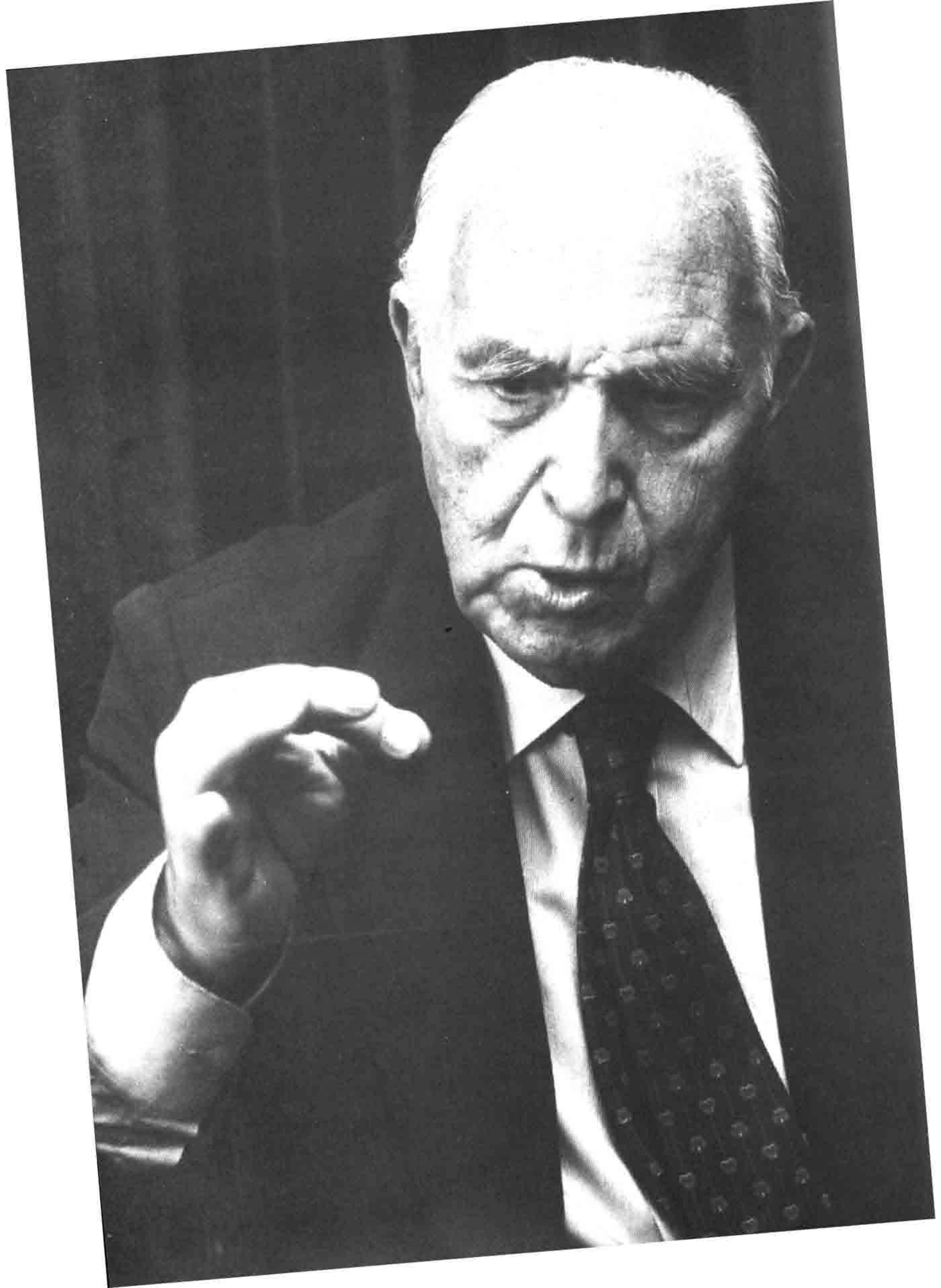
Olalla *(con gran voz)*.—¡Juan Martín, viviré por tu España! *(Con voz menos vibrante, más íntima, y cayendo de rodillas.)* ¡Juan Martín, viviré por ti!

Telón

Balneario de Cestona, agosto de 1968.

Pedro Laín

UNA VIDA



Romance para Pedro Laín con alguna ayuda de Lope

DOCTOR de ciencias de los cuerpos,
doctor de ciencias de las almas,
tú querías, maese Pedro,
ser rabadán de las palabras.
Ellas que nacen con el astro
sacramental de la mañana,
dóciles llegan a la tarde
hasta el brillo de la cañada
donde se limpian y se fijan
y donde esplenden y resbalan,
y se enredan y se suceden,
y se agrupan y se desgranan.
Vienen del pueblo y van al pueblo,
y a tus puertas llegan y llaman;
traen un mensaje y una clave,
y te esfuerzas en descifrarla.
Se entretienen en el oficio
de nuestras manos artesanas;
cubren de una belleza oscura
los caminos por donde pasan;
tú eres el rabadán que sigue
o que precede cuanto guarda
y nosotros somos pastores
y zagales con los que hablas
día a día por estos pagos
entre «la espera y la esperanza».
Golpes y músicas se oyen
en el rincón mudo del arpa;
como látigos sin su daño,
como pájaros sin su jaula,
quieren acogerse a sagrado
nuestra cárcel de amor reclaman;
ríos que suben a su fuente,
frutos que vuelven a su rama,
oro que se teje y desteje
en la trenza de una muchacha.

Hamlet dijo en su laberinto
de amores: «¡Palabras, palabras!»
Ricos collares circundantes,
tiernas gargantas circundadas,
que van y vuelven, y parecen
las mismas, janos de mil caras,
que cuando suenan suena el mundo
y calla el mundo cuando callan.

Rabadán que la sal acercas,
que la esquila de estaño labras,
que el regalado sueño velas,
que la selvatiquez amansas,
llámanos y te ayudaremos
a recomponer la majada,
a embrosquilar al manso huido
y a que gane la trashumancia
servidumbre de abrevadero,
señorío de real cañada...
Es hermoso salir buscando,
con el rocío, a la del alba,
la anacardina que devuelve
tanta memoria dialogada.
Armas de paz son las que esgrimes,
blandos escudos los que embrazas,
cruz la que das a los molinos
que con los nombres agigantas;
tu desazón aspaventera
de par en par abre ventanas
que van a dar a un firmamento
de extremas estrellas extrañas.

José García Nieto

Cómo conocí a Laín

Cuando, en 1952, los poetas catalanes fueron invitados a asistir al Primer Congreso de Poesía Española, que había de celebrarse en Segovia del 15 al 24 de junio, hubo, en los medios intelectuales de Cataluña, cierta perplejidad. La invitación, procedente de organismos relacionados con el Ministerio, tenía indudables implicaciones políticas. Carles Riba, antes de contestar afirmativamente, recabó la opinión de otros escritores y también la de algún político de larga experiencia, como Claudi Ametlla. Todos coincidieron en la conveniencia de aceptar el diálogo que se nos brindaba. Hasta entonces, no eran precisamente diálogos ni sonrisas lo que el régimen había ofrecido a la lengua y la cultura de Cataluña.

A veces, quienes vivimos un acontecimiento no medimos su plena significación hasta que un elocuente detalle nos lo sitúa, de modo plástico y vivo, en su contexto histórico. Cuando Riba presentó en Segovia el mensaje de Cataluña, y habló allí de Maragall, de Unamuno, de los problemas técnicos y políticos que se plantean a las lenguas en el mundo actual, era el primer contacto después de la guerra. En aquel intercambio de opiniones sobre poesía y sobre la relación entre las lenguas y las culturas, intervinieron hombres de ideas muy diversas, escritores que, hacía pocos años, la lucha había separado trágicamente. Era, en verdad, propicio para una reunión como aquélla el ambiente de la ciudad tranquila, gris y dorada, con un intenso olor a tilos en flor y a mieses próximas. Recuerdo el chillido de las cornejas volando sobre los campanarios románicos o los altísimos chopos; y, de pronto, en aquel plácido junio castellano, pensé en unos viajes que, hacía algunos años, me llevaron a las llanuras del sur de Inglaterra —Salisbury, los monolitos de Stonehenge—, donde el aire olía exactamente como en Segovia, y los oscuros pájaros pasaban rozando los árboles puntiagudos y las torres grises.

Pero he aquí que en una de aquellas calles, casi solitarias, de Segovia, unas grandes letras negras, toscas, hirientes como un grito, surgieron en el muro de un patio. Hablaban de Cataluña. Conminaban a no adquirir cosas venidas de Cataluña, artículos manipulados por catalanes. Aquel consejo había sido trazado, con tenaz pintura, en alguno de los años inmediatamente anteriores a la terrible tormenta. Era un vestigio claro, como una anotación meteorológica, de aquel clima turbulento, eléctrico, donde se fraguó la guerra civil. Y en la encalmada Segovia de los trigos y las cigüeñas —donde persistía, medio olvidado en una pared gris, el verbo crispado de otros tiempos— estábamos para intercambiar ideas y examinar problemas, para dialogar tras un hosco silencio de largos años. Debíamos hablar «sobre los más actuales aspectos de la poética», según precisaba el programa, pero era indudable que, en aquella reunión, la poética tenía no pocas connotaciones políticas. Era, por parte de los organizadores, un intento, tímido y optimista, de renovación desde dentro, un esfuerzo para lograr cierta apertura después de

un largo período de cerrazón, tan penoso para la cultura catalana. Hasta tal punto la inercia de aquel período pesaba aún en el ambiente, que uno de los poetas de lengua castellana que más activamente intervino en la preparación del Congreso, en su última sesión propuso que se enviara un telegrama saludando al Jefe del Estado. Los catalanes anunciamos que nos retiraríamos si la idea prosperaba. Tras una breve discusión, se acordó enviar el saludo telegráfico, pero no precisamente a Franco, sino a Juan Ramón Jiménez.

Fue durante aquel Congreso de Poesía cuando conocí a Laín. Era entonces Rector de la Universidad de Madrid, y si a algún rector, en la larga historia de las Universidades, ha convenido la apelación de «magnífico», ése es, sin duda, Pedro Laín Entralgo. No me refiero precisamente a la calidad de su acción en el cargo —que supongo excelente, pese a las limitaciones del marco—, sino a lo que, en sus memorias, Ridruejo llama «su esquema corporal». Cuando me acerqué a él por vez primera, en el vestíbulo del hotel segoviano donde nos hospedábamos, me impresionó este aspecto de su personalidad, y al poco rato de dialogar —recuerdo que el alegre sol de junio se deslizaba hasta el vestíbulo, entrando por la larga galería encristalada—, advertí otra faceta a la que también alude Ridruejo: «su carácter afable y sereno —dice—, aunque no desprovisto de vehemencia». La vehemencia se me hizo, en rigor, más patente al siguiente día, 17 de junio, cuando escuché la enjundiosa conferencia de Laín sobre «La acción sosegadora de la palabra poética». La leyó, en efecto, con delicada vehemencia, con atrayente fervor intelectual. Era un trabajo extenso, de impecable estructura, en el que abundaban las citas de poetas y filósofos, acaso con algún predominio de los nombres germánicos. En estos últimos tiempos, la virtud sosegadora de la poesía ha sido muy menospreciada. El llamado «realismo histórico» intentó imponer a la poesía una función acuciante e irritativa, convirtiéndola en simple estímulo para una acción transformadora de la sociedad. Muchos, sin embargo, siguen considerando válido el análisis que nos leyó Laín en Segovia, el supuesto de una poesía que no inclina a la acción, sino que participa de las virtudes contemplativas y cuya estética no se vincula forzosamente a una ética.

Años después de la reunión de Segovia, tuve ocasión de tratar bastante a menudo a Laín y el placer de escucharle otras conferencias. Recuerdo especialmente una sobre Picasso y otra cuyo tema era «La primera sonrisa del niño». En un reciente ensayo, un escritor asturiano ha observado que el diagnóstico de Snow sobre la mutua incomprensión de lo que llamó «las dos culturas» —la de los hombres de letras y la de los científicos—, con ser un diagnóstico simplificar y caricaturesco, resulta pobre aplicado a la situación cultural española. «La palabra *intelectual* —dice— parece misteriosamente reservada al *literato.*» Pero en la obra de Laín no hay incomprensión, sino armonía. Es en ella frecuente la comunicación entre las letras y el pensamiento científico, entre la investigación y el arte de la palabra. Algo de esta bella síntesis adiviné ya en sus comentarios de aquella noche segoviana, cuando me impresionaron por vez primera el fervor y el rigor de su verbo.

Marià Manent

Pedro Laín Entralgo

Biografía

Conocí a Pedro Laín Entralgo en el otoño de 1948. Recuerdo que le vi por vez primera en el oscuro y amplio zaguán de la vieja Facultad de Medicina de San Carlos. Su prestancia física, su juventud —contaba entonces cuarenta años—, vinieron a acrecentar en mí el prestigio de esa aureola política e intelectual que desde mis años provincianos de la postguerra, y luego en Madrid, a lo largo de mis estudios de Medicina había ido forjándome de su persona y de su actividad pública. Ahora, contemplado este simple hecho en la distancia, me parece evidente que aquel encuentro se producía en unos momentos en los que las ideas y las creencias de Laín habían entrado en crisis y pronto, entre triunfos académicos y amarguras personales, habían de hacer de él el Pedro Laín que hoy todos conocemos.

Otoño de 1948. Culminación de las etapas biográficas de formación y peregrinaje —acudamos a los términos goethianos— y comienzo de los años de magisterio. En aquel presente, ¿qué era Pedro Laín? Un profesor universitario de Historia de la Medicina —había ganado la cátedra de tal disciplina seis años antes—, Doctor en Medicina y Cirugía —obtenido su doctorado en 1941—, Licenciado en Ciencias Químicas, que intelectualmente comenzaba a granar su formación histórico-médica y antropológica, científicamente había ingresado en la Real Academia Nacional de Medicina —su discurso de ingreso, en 1946, había versado sobre *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* y apareció, ampliado, como libro de igual título meses después—, políticamente seguía perteneciendo al Consejo Nacional del Movimiento, y cuyo «dolor» de España se manifestaba en la serie de ensayos y libros, especialmente dedicados a Menéndez Pelayo y a los noventayochistas, concluida su etapa juvenil de fervorosa adhesión a la doctrina joseantoniana. Todo eso era Pedro Laín entonces; pero era mucho más, ahora lo sé. Como persona, al círculo íntimo de sus amigos, acrisolada tal amistad en los años de la Guerra Civil en Pamplona y Burgos y centrada por la figura noble de Dionisio Ridruejo —Segovia, 1938— se había unido la persona de Xavier Zubiri, al que conoció en Madrid en los meses primeros de la postguerra. Y proyectadas su persona, su figura y su obra allende el Atlántico, también aquel año 1948 había visitado América del Sur —Argentina, Chile, Perú— invitado por el Instituto de Cultura Hispánica.

Tal era, en relación casi notarial, el Pedro Laín Entralgo que yo conocí en el otoño de 1948, cuando en la inhóspita y fría aula 3 de San Carlos pude escuchar sus lecciones sobre la historia clínica hipocrática. Pero aquel *ser* implicaba evidentemente un previo *haber sido*. Su conocimiento comporta la necesidad de adentrarnos en los que antes denominé sus años de formación y peregrinaje.

Nació Pedro Laín Entralgo en Urrea de Gaén, provincia de Teruel, el año 1908. Se adentraba España en el período último de la Restauración —los nombres de Antonio Maura y José Canalejas abrían paso a los de Vázquez de Mella, conde de Romanones, Juan de la Cierva, Alejandro Lerroux y Francisco Cambó—, Ortega y Gasset iniciaba su vida intelectual con aquel su primer artículo, «Glosas» en *Vida Nueva*, Ramón y Cajal gozaba y padecía la popularidad de su premio Nobel de 1905 y el país entero vivía la esperanza de contar con instrumentos de gobierno capaces de dar existencia y solidez a un nuevo orden de cosas, tras la descomposición del sistema canovista de la monarquía parlamentaria.

Una infancia similar a la de miles de niños españoles de una clase media —su padre era médico rural— que debe vivir el mísero ambiente de la España campesina y olvidada. De esa España que pronto, tras el doble fracaso de un doble intento, el de nacionalizar la izquierda —asesinato de Canalejas en 1912— y el de democratizar la derecha —eliminación de Maura del juego político tras la crisis de 1913—, pierde aquella esperanza del primer decenio del siglo, e inicia la descomposición de los partidos dinásticos, acelerada por el impacto de la Guerra Mundial y complicada con una profunda conmoción en las estructuras económicas y sociales. Ha escrito Seco Serrano que «en 1917, la doble crisis —la política y la social, la debilitación de la "España oficial" y el empuje creciente, incluso violento, de la España real— se manifiesta en tres hechos». Son éstos el nacimiento de las Juntas de Defensa, la Asamblea de Parlamentarios y el auge de la subversión obrera y republicana. Todo ello anuncia la quiebra del sistema político de la Restauración y, en definitiva, la muerte virtual de la monarquía de Sagunto.

Desde 1913 hasta 1923 transcurre la formación secundaria de Laín que, por avatares y necesidades familiares, ha de peregrinar por los Institutos Nacionales de Soria, Teruel, Zaragoza y Pamplona. Seis años que siguen marcando inexorablemente los tristes destinos de la patria: la tensión entre la Confederación Nacional del Trabajo y la Federación Patronal, el conflicto colonial en el Protectorado de Marruecos, el asesinato de Eduardo Dato en la madrileña plaza de la Independencia, el desastre de Annual. Y al producirse la inicial esperanza general de la Dictadura de don Miguel Primo de Rivera, en 1923, Pedro Laín comienza en la Universidad de Zaragoza los estudios de Ciencias Químicas y un año después se traslada a Valencia, donde proseguirá su carrera universitaria como colegial en el famoso Beato Juan de Ribera, en Burjasot. Durante los seis años que permanece allí, concluye la licenciatura en Ciencias Químicas —1927— y cursa, adelantando estudios, la de Medicina, que acabará el año 1930.

Llegó a Valencia con la auroral esperanza de la Dictadura. Abandona la capital levantina, para trasladarse a Madrid, con la real amargura del nuevo fracaso, que aboca en el licenciamiento del dictador, incapaz de resolver con hondura y firmeza los graves problemas políticos y sociales del país. Un ambiente de hostilidad general logra aliar, en composición que parecía imposible, al pensador, al hombre de toga y al revolucionario. El gobierno Berenguer agrava la situación del Trono. Pedro Laín cursa, entre el grito fracasado de Jaca —diciembre de 1930— y las elecciones municipales —abril de 1931—, las asignaturas de Doctorado de ambas carreras, Ciencias Químicas y Medicina. Será testigo presencial de los acontecimientos populares del 14 de abril en la Puerta del Sol y en la plaza de Oriente. Una nueva esperanza, como la de la niñez, como la

de la adolescencia, parece nacer en el alma de muchos españoles, entre los que se encuentra este joven médico y químico que ha conocido, entretanto, a la que pocos años después será su mujer, Milagro Martínez, compañera del Doctorado en Ciencias Químicas e hija de un médico muy querido, don Jesús, en la ciudad del Betis.

Más vocado a la Medicina que a la Química, llega el momento de escoger la especialización más adecuada. La inclinación teorética de su pensamiento le hace ver la psiquiatría como tierra de promisión. Y pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios marcha a Viena en 1932, a la clínica del profesor Pötzl, más preocupado por la fundamentación teórica de la disciplina que por la preparación para su ejercicio práctico. Tras varios meses de estancia en la capital austríaca que, como a tantos otros pensionados, le ha abierto las puertas para el conocimiento de la ciencia y la cultura germana de la época y el dominio de su lengua, otra vez retorna a España, con un panorama profesional difícil. No existe, de momento, posibilidad universitaria que canalice su inquietud teorética y docente. En principio debe pensar en la subsistencia vital. De este modo, acepta un puesto de médico en la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir, en las tierras que malriega el río Viar en la provincia de Sevilla. Junto al primer contacto real con la enfermedad y el enfermo, otro contacto, quizá más decisivo, con el hombre real, un hombre que pertenece noble, generosa y estoicamente al grupo de los marginados sociales, y que trabajando duramente la áspera tierra andaluza, intenta sobrevivir en régimen libertario. La España real de 1933, con sus miserias, se le abre súbitamente. Pero Laín no abandona totalmente su vocación psiquiátrica y frecuenta, entre tanto, como asistente voluntario, el Manicomio de Miraflores de la ciudad hispalense.

La esperanza suscitada por la República ha dado paso, de nuevo, al desencanto: alteraciones sociales de todo tipo, quiebra económica, odio —un odio entre hermanos que asolará poco después la convivencia española—, obscurecen la brillantez de una España intelectual y científica que inaugura un medio siglo de esplendor de nuestra cultura. ¿Serán posibles, aún, la paz, el bienestar, el acuerdo respetuoso entre discrepantes? A ello quiere coadyuvar Laín desde Valencia, a donde nuevamente se ha trasladado en 1934, tras ganar por oposición una plaza de médico de guardia en el Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano. Contrae matrimonio con Milagro, en 1935 nace su hija Milagro, estudia y ejerce la psiquiatría e inicia su aventura intelectual en las páginas de *Norma,* una ambiciosa y malograda «Revista de exaltación universitaria», por él fundada, junto a Francisco Marco Merenciano, en la Valencia inmediatamente anterior a la Guerra Civil.

Son días de inquietud general, de presagio de lo inevitable. No obstante, Laín prepara ilusionadamente una participación en los Cursos de Verano de Santander, por invitación de su amigo Juan José Barcia. Ello va a tener lugar en el mes de julio de 1936. Y hacia Cantabria se dirige el intelectual que, entre esperanzas y desilusiones, quiere aportar su grano de arena a la cultura española. En Santander le sorprende el comienzo de la Guerra Civil. Allá en Valencia ha quedado el hogar, el hospital, la mujer, la hija. El cainismo se ha hecho realidad una vez más; pero ahora la amplitud de su escenario obliga a la toma de decisiones fundamentales. ¿Qué hacer en esta circunstancia?

El recuerdo de la España en que nació, la vivencia de la España en la que transcurrie-

ron su adolescencia y juventud, le hacen adoptar una consciente decisión: incorporarse a la España que por entonces va a comenzar a denominarse «Nacional» y que se enfrenta a la España «Roja» o republicana. De una parte, lo que del «glorioso Movimiento» puede surgir, motiva una nueva esperanza en Laín. De otra, la realidad de una serie ininterrumpida de fracasos, mejor dicho, de imposibles opciones de la izquierda en la vida nacional, le impele a la adscripción en la derecha.

Pero la decisión comporta el origen del drama que desde este instante, y también de modo consciente, va a vivir Pedro Laín: el intento de incorporar a la España nacional, a la derecha beligerante, el acervo cultural de la izquierda que, a partir de ahora, milita casi unánimemente en la España republicana, y que luego iniciará la diáspora, poblando generosamente con su sangre y con su pensamiento las tierras de Europa y, sobre todo, de Hispanoamérica. En pocas palabras: la quijotesca empresa de la convivencia pacífica de todos los españoles.

Tras la aventura del paso a Bayona, y de aquí a Pamplona, Laín se enrola en Falange Española de las JONS, conoce bien la doctrina de José Antonio Primo de Rivera y, desde las páginas del diario *Arriba España* que se publica en Pamplona, más esporádicamente desde las de *Jerarquía* y *FE* —el interesado deberá adivinar su nombre tras el pseudónimo de Marcial Vicuña—, comienza su etapa política, prosigue su tarea intelectual y conoce por vez primera el hondo dolor de lo que toda guerra civil comporta: en Sevilla es asesinado su suegro; cuando al concluir el año 1936 logre que la mujer y la hija se trasladen desde Valencia a Pamplona, la alegría del encuentro se verá turbada por esta trágica noticia, que marcará para siempre la vida de Milagro y hará imposible su participación afectiva en la España que, de modo necesario, será asiento donde se desarrolle la actuación oficial de su marido.

El año 1938 marca el traslado de la familia a Burgos, con el decisivo encuentro, en un acto político celebrado en Segovia, con Dionisio Ridruejo, su colaboración con él como Jefe de la Sección de Ediciones del Servicio Nacional de Propaganda y su elección como Miembro del Consejo Nacional del Movimiento. Otros dos hechos van a tener lugar este año, que la jerga oficial califica de «segundo año triunfal» y constituye un momento crucial para la evolución de la guerra: el nacimiento de un grupo de amigos y compañeros que de por vida se mantendrá unido —Antonio Tovar, Luis Rosales, Gonzalo Torrente Ballester, Luis Felipe Vivanco, Rodrigo Uría, José R. Escassi, Pepe Caballero, tantos otros— y el cambio de vocación intelectual. La imposibilidad que la vida real le ofrece de aceptar un puesto como médico psiquiatra, se le traduce en una nueva necesidad. La situación histórica que vive pone en trance dramático la conciencia de su instalación en la historia universal y española: ¿no será la historia el camino idóneo para tratar antropológicamente la medicina y para expresar en un campo concreto, con posibilidades universitarias, académicas, su versión hacia la historia y su necesidad de insertar conscientemente su vida en la historia? El psiquiatra se convierte así en historiador en ciernes. Dentro de las paupérrimas posibilidades que la guerra civil y el Burgos de esa guerra le ofrecen, decide tomar clases de griego y de latín, que diariamente recibe del canónigo don Damián Peña. Mantiene correspondencia con Paul Diepgen, profesor de Historia de la Medicina en Berlín. Definitivamente piensa que la disciplina escogida constituye un terreno intelectual prácticamente virgen, por su posición inter-

media entre la medicina teórica, la filosofía y la historia del saber médico. Pero la fundamentación del proyecto debe quedar para tiempos ulteriores; de momento es preciso mantener la azorante cotidianeidad de la guerra civil, escribir, hablar, convivir con los amigos, sostener el hogar, en el que ha nacido Pedro, el segundo hijo. Este mismo año 1938 visita por vez primera la Alemania hitleriana, formando parte de la misión asistente al Congreso Anual del Partido Nacionalsocialista, viaje oficial que repetirá recién acabada nuestra guerra, cuando acuda, en el Berlín prebélico, al Congreso organizado por la *Kraft durch Freude.*

El día 1 de abril de 1939 se firma el parte oficial que da por conclusa la guerra civil española. ¡Qué distinto podría haber sido nuestro destino, el propio destino de Pedro Laín Entralgo, si aquel final hubiese sido no sólo el del conflicto bélico sino también el de la imposible vida pacífica entre todos los españoles! No fue así y ello habrá de marcar la vida de Laín en los años tristes de la postguerra.

Trasladada la familia a Madrid, en 1940 va a iniciar un doble programa nacido durante la guerra: el que en Pamplona le había incitado a la convivencia entre todos los españoles, y que va a tener como órgano de expresión intelectual la revista *Escorial,* fundada con Dionisio Ridruejo, Luis Rosales y Antonio Marichalar ese mismo año; y el que en Burgos le habá decidido a seguir el camino universitario a través de la historia de la medicina.

En el primer terreno, en el de la convivencia, preciso es reconocer que todavía en esta época es intentado por Laín desde los presupuestos de su ideología falangista, siquiera matizada ya por la áspera realidad de las intrigas vividas durante la guerra. En 1941 publica la Editora Nacional un librito suyo, *Los valores morales del Nacionalsindicalismo,* libro que habrá de constituir luego piedra de escándalo para los fariseos encaramados en el carro de la victoria, o para los bien intencionados que no entienden la existencia sino bajo el marchamo del «hombre de una sola pieza». Junto a él, múltiples colaboraciones periodísticas en las páginas de *Arriba, ABC, Pueblo, El Español* o *Alcalá,* dan testimonio de su pensamiento político, que en *Escorial* tiende un puente a los intelectuales disidentes, tratando de incorporarlos al patrimonio común de la cultura.

En el otro campo, el universitario, se inicia también precozmente su decidida consagración. Tras un fugaz desempeño de la dirección de la Residencia de Estudiantes —¡qué lejos ya, aunque todavía próximos en el tiempo, los años dorados de la juanramoniana «colina de los chopos»!—, es encargado de la docencia de la asignatura interdisciplinar de Psicología Experimental y se le nombra auxiliar interino de la Cátedra de Historia de la Medicina, creada en la Facultad de Medicina el año 1843, en el famoso «Mataplán» de Pedro Mata, y no «graciosamente inventada» para Laín, como llegó a decirse en un libelo publicado en 1965 que, aunque sin paternidad reconocida, bien es de conocimiento público el nombre de sus autores o instigadores, antaño fieles defensores del franquismo, hogaño liberales «de toda la vida».

Como paso previo para el acceso a la Cátedra, en 1941 defiende Laín su Tesis Doctoral, «El problema de las relaciones entre la medicina y la historia», aparecido el mismo año como libro bajo el título de *Medicina e Historia.* En 1942 gana por oposición la referida Cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad que todavía entonces se denomina Central y comienza seriamente a cultivar su disciplina, de tal modo que pronto

la incopora a los hábitos intelectuales y científicos de la historiografía universal, convirtiéndose de inmediato en una de las figuras señeras de la investigación y de la reflexión histórico-médica.

Son los años de la postguerra, del racionamiento de alimentos y tabaco, de la sistemática y silenciosa represión, cuyo conocimiento sólo aflora en círculos reducidos de oposición y resistencia, en los que el nombre de Milagro Laín —con él y no con su apellido paterno se la conoce— pone una nota de intrepidez y valentía, abnegadamente silenciada para no empañar la actuación pública del marido socialmente triunfante —Real Academia Nacional de Medicina, creación en el CSIC, bajo su dirección, de un Departamento de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales, desprovisto de todo despacho o servicios especiales, suplidos por el propio domicilio de Laín, en la calle de Lista, número 11, donde tantos años vivió, y testigo de tantos acontecimientos políticos y privados—.

Tal es, sucintamente narrada, la historia del hombre que yo conocí en 1948, cuyo pormenor, naturalmente, ignoraba entonces, atenido tan sólo a lo que la fama decía de su presente inmediato.

A partir de ese *hic et nunc* de 1948, habremos de adentrarnos en el conocimiento de que después *serían* su vida y su persona, con la ventaja ahora de poder narrar como testigo, no únicamente como historiador, la peripecia de estos casi cuatro últimos decenios. Un testigo, por supuesto, que intenta alejarse tanto del panegírico como de la parcialidad, tratando de situar en el difícil terreno de la neutralidad el relato de los hechos en este período acaecidos. Para lo cual pienso que será conveniente distinguir por separado los tres mundos en la vida de Laín se ha desarrollado —el universitario, el intelectual y el social— y su doble faceta de español y hombre de fe. Vengamos a la tarea.

1. **Laín Entralgo, universitario.** Desde el año 1948 al año 1978, durante tres decenios, ha desempeñado Laín ininterrumpidamente su cátedra de Historia de la Medicina. Los cursos desde ella desarrollados, primeramente en el período de Doctorado, luego, con el plan de estudios de 1953 incorporada la asignatura al *curriculum* de la Licenciatura, tuvieron como escenario el viejo local de San Carlos, en la calle de Atocha, hasta que la Facultad se trasladó paulatinamente a la Ciudad Universitaria, y desde entonces en un Aula del Hospital Clínico, sin disponer de un departamento o servicio propio, atendiendo a los alumnos o visitantes en un pasillo del Centro o, en el mejor de los casos, en la destartalada habitación que en la calle del Duque de Medinaceli, número 4, le ofreció el CSIC como sede del Departamento, más tarde, desde 1951, Instituto de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales, bajo la advocación de Arnaldo de Villanova —será veinte años después, cuando el Instituto, fiel a la historia y a las lenguas de España, cambie su denominación por la de Instituto «Arnau de Vilanova» de Historia de la Medicina y Antropología Médica—. Tendrá que llegar el año 1974 —dieciocho después de haber cesado como Rector de la Universidad y Presidente de su Junta de Obras— para conseguir el amplio local que en el Pabellón 5.° de la Facultad de Medicina, en la Ciudad Universitaria, alberga desde entonces al Departamento e Instituto, hasta que azares administrativos hayan luego propiciado su separación física.

A lo largo de estos treinta años los cursos de Licenciatura y de Doctorado han sido exponentes de dos significativos hechos: el rigor intelectual, la inigualable capacidad didáctica del profesor Laín Entralgo, y el desinterés —salvo honrosas excepciones— de unos alumnos que no han sabido reconocer casi nunca la privilegiada posibilidad de disfrutar su magisterio, y han considerado la disciplina como una «María» más, inútil para el mejor y más lucrativo provecho del ejercicio profesional. A lo cual, Laín Entralgo siempre ha dado una ejemplar y optimista respuesta: «El talante universitario se demuestra dando clase ante unos bancos vacíos». Si no vacíos, testigo soy de algunas clases de Doctorado en las que cuatro o cinco alumnos cumplían con el deber de conciencia de aprovechar el trámite administrativo de su matrícula en la disciplina.

Pero no todo ha sido así. De una parte, fruto de su enseñanza han sido una serie de libros espléndidos —*Estudios de Historia de la Medicina y Antropología Médica; Clásicos de la Medicina: Bichat, Claudio Bernard, Harvey, Laennec, Sydenham; La medicina hipocrática; Introducción al estudio de la patología psicosomática; La Historia Clínica. Historia y teoría del relato patográfico; Historia de la Medicina moderna y contemporánea; La curación por la palabra en la Antigüedad clásica; Grandes médicos; La medicina hipocrática; El médico y el enfermo; La medicina actual; Historia de la medicina; El diagnóstico médico. Historia y Teoría; Antropología médica para clínicos*— que jalonan su dedicación al cultivo de la historia de la medicina y aportan a la historiografía universal visiones inéditas de algunos problemas médicos y facetas nuevas de muchos protagonistas de esa historia. Por otro lado, la labor y el ejemplo, de consuno con el sin par magisterio, han florecido en la preocupación por la disciplina de un grupo de discípulos que en la actualidad la cultivan, enseñan e investigan a través de Cátedras, Departamentos e Institutos en la práctica totalidad de las Universidades españolas y en el CSIC. Son ellos, suele decir Laín, los que le permiten recibir cada día un poco de ayuda para el empeño de vivir con un mínimo de satisfacción.

Mas no quedaría completa la vida universitaria de Pedro Laín sin aludir a un episodio trascendente de la misma: su paso como Rector por Universidad de Madrid en 1951, inmediatamente después de ocupar Joaquín Ruiz Giménez el Ministerio de Educación Nacional.

Muy sinceramente se opuso Laín a aceptar el cargo. Finalmente venció en él el sentido de la amistad y dio su conformidad. Con ella, una nueva esperanza se abría: la posibilidad de ampliar y mantener el viejo proyecto de la convivencia y de la liberalización, en cuanto posible, de la cultura, incorporando ahora a la vida universitaria a los maestros que por avatares de la guerra o por cicatería de la postguerra habían sido postergados, eliminados u olvidados por el *alma mater:* así los profesores Casas y Duperier, así Ortega y Zubiri. Algo más, mucho más inició Laín durante sus cinco años de rectorado: muy sumariamente expuesto, desde la reconstrucción y renovación de la Junta de Gobierno, pasando por el robustecimiento de la vida universitaria —resurgimiento de la *Revista de la Universidad de Madrid,* actos en honor de los catedráticos jubilados (Menéndez Pidal, Casares Gil, Gómez Moreno, Gascón y Marín, Hernández Pacheco)— y la creación de diversas escuelas intra- o interfacultativas y seminarios varios —«Menéndez Pidal», «Ureña», «Adolfo González Posada»— hasta su decisiva contribución a la Ley de Especialidades Médicas y su intento de aproximar la Universidad a la sociedad españo-



la, del que merece recordarse la «Asociación de Amigos de la Universidad de Madrid», la «Cátedra de Madrid», en colaboración con el Ayuntamiento de la capital, o la resurrección de la «Cátedra Huntington». Fruto intelectual y reflexivo del período serían sus *Reflexiones sobre la vida espiritual de España, Sobre la Universidad Hispánica, Un año de gestión rectoral, Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud universitaria, La Universidad en la vida española.*

¿Qué alejó a Laín de su empresa? La impotencia frente al creciente conjura de casi todo el «franquismo», opuesto al modesto intento de liberalizar la Universidad, la imposibilidad de lograr recursos económicos suficientes para su desarrollo, el fracaso de sus intentos de mejora de las relaciones CSIC-Universidad y, colmando todo ello, los sucesos estudiantiles, iniciados tempranamente el año 1954, con ocasión de la visita a Gibraltar de la reina Isabel II, y que culminarían en febrero de 1956 con los enfrentamientos que darían lugar a la gravísima situación provocada por la agresión que puso en peligro la vida del joven Miguel Alvarez. En aquel momento adoptó Laín dos resoluciones: renunciar al Rectorado de la Universidad de Madrid, separándose definitivamente de la vida oficial pública española, y separarse terminantemente de Falange Española Tradicionalista de las JONS, en la que, al menos con carácter oficial, todavía militaba desde su Consejo Nacional.

2. **Laín Entralgo, intelectual.** Evidentemente, no cabe separar esta faceta de la anterior, si no es con fines expositivos. Así, cabe resaltar ahora la consagración de Laín —al margen ya de la pura investigación histórico médica— al campo de la antropología general y de la médica más concretamente, y al ensayo. La antropología médica hace ver al médico que, a su través, puede poseerse y poseer lo que hace, con mayor seriedad. Pero esta antropología médica se fundamenta en la reflexión filosófica y científica acerca de lo que el hombre sea, esto es, en la antropología general. De ahí que, al hilo de este planteamiento, sea imposible separar en la obra intelectual de Pedro Laín uno y otro aspecto. Su meta, desde los años de Burgos en que surgió el proyecto, ha sido elaborar una teoría de la realidad humana que hiciese filosófica y científicamente inteligible su condición de ente enfermable y sanable. Así surgieron sus libros *La espera y la esperanza, La empresa de ser hombre, Teoría y realidad del otro.* Y sobre esta base, su específica aportación a la antropología médica: *La relación médico-enfermo, El estado de enfermedad,* los mismos *Diagnóstico médico* y *Antropología médica* ya citados.

No acaba aquí la producción intelectual de Pedro Laín. Dispersos en revistas y colaboraciones varias, cientos y cientos de artículos y de ensayos que día a día han ido plasmando su condición reflexiva y su preocupación por problemas dispares. Parte de esta obra queda recogida en libros como *Menéndez Pelayo, Las generaciones en la historia, La generación del Noventa y ocho, Vestigios, Palabras menores, Ejercicios de comprensión, La aventura de leer, Ocio y trabajo, Miguel Angel y el cuerpo humano, Entre el amor y la risa, Teatro y vida.*

Algo cabe destacar en relación con estos últimos libros: la doble dedicación de Laín al teatro; de una parte, con sus reflexiones semanales en *Gaceta Ilustrada,* «Teatro y vida», parte de las cuales vieron luego la luz con el penúltimo título citado; de otra, su cultivo de la creación teatral. Un teatro el suyo, no de tesis sino de iluminación ética

Pedro Laín y Milagro, su esposa. 1955

y existencial, al modo de Sartre y de Unamuno, y del que se han representado dos piezas sobre el problema de la esperanza —*Cuando se espera*— y de la convivencia humana —*Entre nosotros*—. Varias más, todavía inéditas, completan esta faceta intelectual de Laín, sin que entre ellas falte el tema de España, iluminado por la figura de Juan Martín *El Empecinado.*

3. **Laín Entralgo, hombre social.** Como todo hombre, Pedro Laín Entralgo es un *zoon politikon.* En la sociedad, y a través de la sociedad, ha llevado a cabo el resto de sus actividades. Ha sido así, ocupando en esa sociedad puestos preeminentes en las Instituciones que representan el máximo exponente de la vida cultural y científica de España: la Real Academia Nacional de Medicina en 1946, la Real Academia Española de la Lengua en 1954, la Real Academia de la Historia en 1964. En ellas, y muy especialmente en las dos últimas, ha llevado a cabo una tarea silenciosa y eficaz, semanalmente expresada en las sesiones de los jueves y de los viernes, días que, respectivamente, dedican a sus actividades corporativas: papeletas, fichas, dictámenes, discursos de recepción, actos conmemorativos, etc. Censor de la Academia de la Lengua desde 1978, en el mes de diciembre de 1982 fue elegido Director de la docta Casa, sucediendo así al gran maestro y fraternal amigo suyo, Dámaso Alonso. Cuatro años después, fue nuevamente reelegido para el cargo.

Fundó en 1960 la Sociedad Española de Historia de la Medicina, acontecimiento que por vez primera permitía a los médicos españoles aficionados al pasado de su propia disciplina reunirse corporativamente para intercambiar su amistad y su saber. En su etapa fundacional, y luego de nuevo, ha presidido esta Sociedad, a cuya sombra se han celebrado hasta ahora seis Congresos, de los que los dos convocados en Madrid (1963 y 1977) lo fueron bajo su dirección. También ostentó la presidencia del inolvidable XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina, celebrado en 1956 en las ciudades de Madrid y Alcalá de Henares.

Su magisterio se ha desplegado en múltiples centros e instituciones: Colegios Mayores, Instituto de Estudios Políticos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Fundaciones Pastor y Eugenio Rodríguez Pascual, Politeia, Arte y Cultura, Instituto de Ciencias del Hombre, Tiempo Nuevo, tantos más. Y no sólo en España entera —bien conoce Barcelona su amor a Cataluña y sus continuos intentos de aproximación intelectual—; también fuera de ella, en Universidades e Institutos de Europa y las dos Américas. Así es profesor honorario de la Universidad Nacional de Santiago de Chile, doctor *honoris causa* por las Universidades de San Marcos de Lima y Toulouse, Miembro correspondiente de la *Akademie der Wissenschaften* de Heidelberg, de la *Academia Leopoldina* de Halle, de la *Academie Internationale d'Histoire des Sciences,* de la *International Academy of Medicin,* de la *Hispanic Society of America,* de la *Royal Society* de Londres.

Dentro de este capítulo *suntuario,* por el que tan olímpico desdén muestra Laín, sin duda le enorgullecen —junto a la gran Cruz de la Orden Civil de Sanidad o la de Alfonso X el Sabio— el premio Montaigne en 1976, ser miembro de la Asociación Internacional por la Libertad de la Cultura desde los tiempos difíciles, o pertenecer, más recientemente, a la *Académie Européenne des Sciences, des Arts et des Lettres.* Recibió el Premio Nacional de Teatro correspondiente a la temporada 1970-1971 y es Premio Aznar de Periodismo 1980, por un artículo publicado en *La Vanguardia Española.*

Algo más cabe decir de este *zoon politikon* —utilizaré de nuevo la definición aristotélica—: su culto permanente y casi obsesivo a la amistad. Suele repetir Laín el texto de la *Etica a Nicómaco* en el que el Estagirita afirma que «la amistad es lo más necesario para vivir». En tanto que realidad coexistencial, el hombre tiene necesariamente que realizarse primariamente en amistad. Tal es la clave de su cultivo de ese grupo de amigos verdaderos —discípulos, «los de siempre»—, entre los que siente que su vida ha encontrado un camino hacia lo que para sí mismo quería. Su afán teorizante le ha llevado a expresar su pensamiento en un libro, *Sobre la amistad.* Cientos de artículos la expresan específica e individualmente. «¿Sobre cuántas personas escribí?... No lo sé. Sólo sé que, con acierto o sin él, nunca he escrito sin una razón de amor, y que en todo momento he querido que esa permanente voluntad de entender tuviese expresión clara y comunicable», confesaba en 1965. Otro libro, *Más de cien españoles,* es testimonio explícito de su cultivo de la amistad.

4. **Laín Entralgo, español.** En tanto que animal social y político, el hombre no puede vivir al margen de la realidad de su país. Muy hondamente la vivió Laín en los años trágicos de Pamplona y Burgos. Así la siguió «llorando» desde la postguerra. Así prosigue sintiéndola desde el mes de noviembre de 1975. Tres temas fundamentales expresan en su obra su consideración problemática de España: la posibilidad de apertura a la ciencia, la convivencia plural y pacífica y la eficacia. También Hispanoamérica constituye una parcela preciosa de su visión de la patria.

Mucho ha escrito Pedro Laín Entralgo sobre la ciencia española y la incapacidad de apertura del español a esa ciencia. Junto a los libros ya citados, consúltense *A qué llamamos España, Una y diversa España,* «Más sobre la ciencia en España» en *Once ensayos sobre la ciencia, Cajal por sus cuatro costados* —estudio previo al volumen que al sabio español dedicó el Ministerio de Educación y Ciencia en su serie «Expedientes administrativos de grandes españoles»— o su Introducción «Cajal en la historia de España» a mi libro *Santiago Ramón y Cajal* (1978, 1982); *Ciencia, técnica y medicina,* recientemente. Las páginas de la prensa diaria y de las revistas periódicas han recogido sus denuncias, sus propuestas, sus defensas de la actual ciencia española en lo que de salvable y decorosa tiene.

Unido al tema de la exigencia va el de la eficacia, pero no sólo ya de la eficacia del científico, sino también la del industrial, la del profesional en todos los órdenes de la vida, de tal modo que sea posible el cumplimiento de esa fórmula tan cara a Laín, que haga ser a los españoles *europensibus europensiores.*

Y por fin, el tema de la convivencia, el *leit motiv* de la vida de nuestro autor. «El español ha vivido patéticamente desde la guerra de la Independencia la incapacidad, no digo radical pero sí ocasional, de la vida en pluralidad, y por tanto en libertad con respecto a las opciones de los demás para entender y hacer su vida personal y colectiva.» He aquí la clave de *España como problema;* y desde este libro, sus intentos y sus fracasos como falangista, como Rector, como simple español, en la construcción de una España en la que «puedan y deban convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado...». ¿Será ello posible? Así lo cree Laín, y con bellas palabras, conclusión del texto que antecede,

escribirá en 1955 que «... me esforzaré por demostrar con el hecho de mi vida y la letra de mi obra la indudable fecundidad de tener tan varia y egregiamente poblada el alma». Para lograr esa convivencia, piensa, se precisa la práctica del autoanálisis, del examen de la conciencia personal en relación con la propia conducta —ahí está su *Descargo de conciencia,* 1976—, y la autoeducación y educación colectiva de cuantos en la sociedad ocupan una posición rectora.

Laín Entralgo, español. Certera o equivocadamente, la vida entera de Laín ha sido un servicio a España y la manifestación permanente de su amor a la patria, a través tantas veces de la crítica, de la denuncia y, lo hemos visto, de la autodenuncia. Pienso que en su adscripción juvenil a la doctrina de José Antonio nunca dejó de estar presente ese «dolor de España» que el fundador de Falange tan agudamente pregonaba. Reléanse las páginas de *España como problema,* de *Una y diversa España,* de *A qué llamamos España,* de *En este país,* por no citar los centenares de artículos que de modo diverso, pero siempre centrados en la presencia de España, se han ocupado de la convivencia, de la cultura, de la ciencia, de la eficacia como modos posibles de mejorar y moralizar esta vieja tierra que nos tocó por patria.

Dentro de su españolismo, no podía faltar en Laín el tema de Hispanoamérica. «Sin haber visitado Hispanoamérica, ningún español puede saber plenamente en qué consiste el hecho histórico de serlo.» Muchos años después, cuando personalmente he tenido yo la fortuna de conocer aquellas tierras hermanas tan doloridas, he repetido que si la plenitud del hombre se cifra, como nos dice el tópico, en tener un hijo, plantar un árbol y escribir un libro, para el español la consigna posee una cuarta condición: visitar la América española. La visitó Laín en 1948 —de inmediato su libro *Viaje a Suramérica*—. Volvió a visitarla varias veces después, ampliando su presencia a México, e incluso los Estados Unidos de Norteamérica. Las relaciones personales con los hombres de nuestro habla, han mantenido desde entonces un hondo puente espiritual a través del Atlántico. También aquí la necesidad de la convivencia. «¿Será posible —se preguntaba Laín en 1955, recién regresado de un largo periplo por las tierras de América— una tercera salida de don Quijote, un don Quijote eficaz, que sea a la vez de la Mancha y del Panadés, de las Tierras Calientes y de los Llanos, de la Pampa y de la inmensa sierra andina?»

5. Por último, **Laín Entralgo hombre de fe.** Desde su crisis religiosa de los años del Colegio del Beato Juan de Ribera en Burjasot —dos nombres en su recuerdo: los de don Antonio Rodilla y de fray Antonio Torró— ha profesado Laín un cristianismo sincero, no exento de problemas, como su ya citada condición intelectual teorética hacía inevitable. Como antropólogo, ahí está su librito *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad.* Y trabajos y ensayos múltiples —«Hacia una teoría del intelectual católico», «El cristiano en el mundo», *«Consecratio mundi»,* tantos más—. Pero no sólo como intelectual. En tanto que persona creyente, su asidua asistencia a las famosas «Conversaciones de Gredos» organizadas por don Alfonso Querejazu y que la propia realidad de España malogró en torno a los últimos años de la década de los 50; y su disponibilidad permanente de colaboración en otras empresas promovidas por Miguel Benzo o por el propio Cardenal Enrique y Tarancón. Un cristianismo problemático y responsable que ante las postrimerías, y muy especialmente la de la muerte,

considera a ésta un acto personal, ocasión para preguntarse por el sentido de la propia vida. No hace muchos meses, con ocasión de una entrevista, ante el tema de la muerte se planteaba Laín la pregunta fundamental: ¿para qué he vivido yo? Y el hombre vocado al sentido convivencial de la vida, se respondía a sí mismo: «El cristiano como cristiano, el musulmán como musulmán, el marxista como marxista, el agnóstico planteándose el sentido de su agnosticismo, todos debemos preguntarnos: ¿qué he hecho yo?, ¿qué sentido tiene lo que he hecho?, ¿para qué he hecho yo lo que he hecho? Y en último término, en este momento de mi vida, recogida por mí en acto personal, ¿para qué, a quién la ofrezco? ¿O acaso me quedo con la angustia de pensar que no tengo a quién ni a qué ofrecerla? Yo creo que vivir la muerte así, en una u otra forma, es el gran deber y lo que cuantos nos preocupamos seriamente por la vida debemos predicar, encarados ya al siglo XXI».

Conocí a Pedro Laín Entralgo en el otoño del año 1948. Concluyo estas páginas en el otoño de 1986. Entre una y otra fecha, 38 años. Al ver por vez primera a Laín, sabía de él en tanto que personaje. Desde entonces, día a día, le he ido sabiendo y conociendo como persona, como amigo. Quizá esta última circunstancia empañe un tanto la objetividad de esta breve biografía, aunque, con el poeta, he intentado que no sea «mi canto un recatado / murmullo de amistad, un inventario / de ciudades y horas, de alegrías / y pesares de adentro...». Ha sido mi intención mantenerme fiel al lema que el propio Laín modificó un día para sentirse enteramente él: *Amica veritas, sed etiam amicus Plato.* Y por encima de todo, otra vez con los versos del inolvidable Dionisio Ridruejo,

> Escribo para un hombre en mis entrañas
> desde cariño y deuda, pero escribo
> llevando multitud, tierra y aurora
> a la altura del cedro de más sombra,
> de más alto verdor y de más fuente.

Cuadro cronológico

1908. Nace Laín Entralgo en Urrea de Gaén (Teruel), el 15 de febrero.

1917-1923. Bachillerato en Soria, Teruel, Zaragoza y Pamplona.

1923. Inicia los estudios de Ciencias Químicas en la Universidad de Zaragoza.

1924-1930. Traslado a Valencia. Reside en el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera, en Burjasot.

1927. Licenciado en Ciencias Químicas en la Universidad de Valencia. Inicia los estudios de Medicina.

1930. Licenciado en Medicina y Cirugía en la Universidad de Valencia.

1930-1931. Se traslada a Madrid. Cursos de Doctorado en Ciencias Químicas y en Medicina.

1932. Pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios en Viena. Especialización en Psiquiatría (Clínica del profesor Pötzl).

1933. Médico de la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir, en la provincia de Sevilla. Asistente al Manicomio de Miraflores en la capital.

1934-1936. Médico de guardia, por oposición, en el Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano.

1934. Contrae matrimonio con Milagro Martínez.

1935. Nace su hija Milagro. Funda, con F. Marco Merenciano, *Norma, Revista de exaltación universitaria,* en Valencia.

1936. Proyecto de participación en los Cursos de Verano de Santander. Comienzo de la Guerra Civil española. Paso de Santander a Pamplona.
Ingreso en F.E. de las JONS.
Asesinato, en Sevilla, del padre de su mujer.
Paso de Valencia a Pamplona de su mujer y su hija.
Colaboraciones en *Arriba España* de Pamplona.

1938. Encuentro con Dionisio Ridruejo. Traslado a Burgos.
Jefe de la Sección de Ediciones del Servicio Nacional de Propaganda.
Miembro del Consejo Nacional del Movimiento.
Viaje a Alemania.
Nace su hijo Pedro.

1939. Concluye la Guerra Civil.
Definitivo asentamiento en Madrid. Encuentro con Xabier Zubiri. Encargado de Psicología Experimental en la Universidad de Madrid.

1940. Fundación de *Escorial,* con Dionisio Ridruejo, Luis Rosales y Antonio Marichalar.
Director de la Residencia de Estudiantes.
Auxiliar Interino en la Cátedra de Historia de la Medicina.

1941. Doctor en Medicina con la Tesis «El problema de las relaciones entre la medicina y la historia».
Los valores morales del Nacionalsindicalismo, Ed. Nacional, Madrid.
Medicina e Historia, Ed. Nacional, Madrid.

1942. Gana por oposición la Cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid.

1943. Creación del Departamento de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales en el CSIC.
Estudios de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Ed. Nacional, Madrid.
Sobre la cultura española, Ed. Nacional, Madrid.

1944. *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales,* Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

1945. *Las generaciones en la historia,* Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
La generación del Noventa y ocho, Ed. Nacional, Madrid.

1946. Ingresa en la Real Academia Nacional de Medicina (Discurso: «La antropología en la obra de fray Luis de Granada»).
Clásicos de la Medicina: Bichat, Ed. El Centauro, Madrid.
La antropología en la obra de fray Luis de Granada, CSIC, Madrid.

1947. *Clásicos de la Medicina: Claudio Bernard,* Ed. El Centauro, Madrid.

1948. Viaje a Hispanoamérica.
Clásicos de la Medicina: Harvey (dos volúmenes), Ed. El Centauro, Madrid.
Vestigios. Ensayos de crítica y amistad, EPESA, Madrid.
Vida y obra de Guillermo Harvey, Espasa Calpe, Buenos Aires.

1949. Fundación de *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina* con Aníbal Ruiz Moreno. (Desde 1954 la revista se denomina *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica;* a partir de 1964 *Asclepio.)*
Viaje a Suramérica, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
España como problema, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires.

1950. *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática,* Ed. Paz Montalvo, Madrid.
La Historia Clínica. Historia y teoría del relato patográfico, CSIC, Madrid.
La Universidad, el intelectual, Europa. Meditaciones sobre la marcha, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.

1951. Creación del Instituto «Arnaldo de Vilanova» de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales, CSIC.

1951-1956. Rector de la Universidad de Madrid.

1952. *Un año de gestión rectoral,* Separata de *Alcalá,* Madrid.
Palabras menores, Ed. Barna, Barcelona.
La Universidad en la vida española, Pub. Universidad de Madrid.

1953. *Reflexiones sobre la vida espiritual de España,* Madrid.
Sobre la Universidad hispánica, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
Menéndez Pelayo, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires.

1954. Ingresa en la Real Academia Española de la Lengua (Discurso: «Memoria y esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, Miguel de Unamuno y Antonio Machado».)
Nuevo viaje a Hispanoamérica.
Historia de la Medicina moderna y contemporánea, Ed. Científico Médica, Barcelona.
Clásicos de la medicina: Laennec, CSIC, Madrid.

1955. *Ejercicios de comprensión,* Ed. Taurus, Madrid.
Reflexiones sobre la situación espiritual de la juventud universitaria, Madrid.
Las cuerdas de la lira, Reflexiones sobre la diversidad de España, Cuadernos de Tiempo Nuevo, Madrid.
Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad, Publ. Univ. Internacional Menéndez Pelayo, Madrid.
Faith, reason and modern Psychiatry (colaboración), Nueva York.
El comentario de un texto científico, Gráf. Orbe, Madrid.
España como problema, Ed. Aguilar (2 vols.), Madrid.

1956. Sucesos políticos que determinan su dimisión como Rector de la Universidad de Madrid y su abandono definitivo y formal de FET y de las JONS.
La espera y la esperanza, Historia y teoría del esperar humano, Ed. Revista de Occidente, Madrid.

La aventura de leer, Ed. Espasa Calpe, Madrid.
Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung, Einführung in die psycosomatische Pathologie, Salzburg.
Mind and Body, P. J. Kennedy and Sons, Nueva York-Londres.

1958. *Mis páginas preferidas,* Ed. Gredos, Madrid.
La empresa de ser hombre, Ed. Taurus, Madrid.
La curación por la palabra en la Antigüedad clásica, Ed. Revista de Occidente, Madrid.

1959. *Gaspar Casal y la medicina de su tiempo,* Diput. Prov. de Oviedo.
Ejercicios de comprensión, Ed. Taurus, Madrid.

1960. *Ocio y trabajo,* Ed. Revista de Occidente, Madrid.
El médico en la historia, Ed. Taurus, Madrid.

1961. *Enfermedad y pecado,* Ed. Toray, Barcelona.
La Historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico (2.ª ed.), Ed. Salvat, Barcelona.
Clásicos de la Medicina: Sydenham (en colaboración con A. Albarracín), CSIC, Madrid.
Teoría y realidad del otro (2 vols.), Ed. Revista de Occidente, Madrid.
Grandes Médicos, Ed. Salvat, Madrid.
El cristianismo en el mundo, Ed. Propaganda Popular Católica, Madrid.

1962. *Marañón y el enfermo,* Ed. Rev. de Occidente, Madrid.

1963. *Panorama histórico de la ciencia moderna* (en colaboración con J. M.ª López Piñero), Ed. Guadarrama, Madrid.
La empresa de ser hombre (2.ª ed.), Ed. Taurus, Madrid.
Historia de la Medicina moderna y contemporánea (2.ª ed.), Ed. Científico Médica, Barcelona.

1964. Ingresa en la Real Academia de la Historia (Discurso: «La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media».)
Fundación de la Sociedad Española de Historia de la Medicina.
La relación médico-enfermo, Ed. Revista de Occidente, Madrid.
Introducción a la cultura española, Ed. Rev. Atenea, Santiago de Chile.
Miguel Angel y el cuerpo humano, Ed. Magisterio Español, Madrid.
Historia de la Medicina moderna y contemporánea (2.ª ed.), Ed. Científico Médica, Barcelona.

1965. *Obras,* Ed. Plenitud, Madrid.

1966. *Introduzione alla cultura spagnola,* Inst. Ed. del Mediterráneo, Roma.

1967. *Nuestro Cajal* (en colaboración con A. Albarracín), Ed. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.
Entre nosotros, Ed. Alianza Editorial, Madrid.
Cuando se espera, Ed. Escelicer, Madrid.
Tras el amor y la risa, Ed. Delos-Aymá, Barcelona.

1968. *Una y diversa España,* EDHASA, Barcelona-Buenos Aires.
El problema de la Universidad, Edicusa, Madrid.
El estado de la enfermedad, Ed. Moneda y Crédito, Madrid.

1969. *El médico y el enfermo,* Ed. Guadarrama, Madrid (también ediciones inglesa, francesa, alemana, holandesa, italiana y sueca).
Gregorio Marañón. Vida, obra y persona, Ed. Espasa Calpe, Madrid.

1970. *La medicina hipocrática,* Ed. Rev. de Occidente, Madrid.
The Therapy of the world in classical Antiquity, New Haven, Yale University.
Ciencia y vida, Seminarios y Ediciones, Madrid.

1971. Premio Nacional de Teatro.
El Instituto que dirige en el CSIC pasa a denominarse «Arnau de Vilanova» de Historia de la Medicina y Antropología Médica.
A qué llamamos España, Ed. Espasa Calpe, Madrid.

1972. *Sobre la amistad,* Ed. Rev. de Occidente, Madrid.
Historia Universal de la Medicina (7 vols.), Editada por Salvat, Barcelona, bajo su dirección entre 1972 y 1975.

1973. *La medicina actual,* Ed. Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid.

1975. *Descargo de conciencia (1930-1960),* Ed. Barral Ed., Barcelona.

1976. Premio Montaigne de la Fundación F.V.S. de Hamburgo.
Tríptico sobre el ser de Europa, Fund, F.V.S. de Hamburgo.
Clásicos de la Medicina: La medicina hipocrática, CSIC, Madrid.

1978. Jubilación académica como Catedrático de Historia de la Medicina y Director del Instituto «Arnau de Vilanova» del CSIC.
Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X el Sabio.
Antropología de la esperanza, Ed. Guadarrama, Ed. Labor, Barcelona.
Historia de la Medicina, Ed. Salvat, Barcelona.
Vida, muerte y resurrección de la Historia de la Medicina (última lección académica), en *Medicina e Historia* (eds. A. Albarracín, J. M.ª López Piñero y Luis S. Granjel), Pub. de la Universidad de Madrid.

1980. Gran Cruz de la Orden Civil de Sanidad.
Premio Aznar de Periodismo de la Agencia Efe.

1981. Miembro de la Académie Européenne des Sciences, des Arts et des Lettres.
Más de cien españoles, Ed. Planeta, Barcelona.

1982. Director de la Real Academia Española de la Lengua.
El diagnóstico médico. Historia y teoría, Ed. Salvat, Barcelona.
Historia de la medicina (2.ª ed.), Ed. Salvat, Barcelona.

1984. *Antropología médica para clínicos,* Salvat Ed., Barcelona.

1986. *En este país,* Ed. Tecnos, Madrid.
Ciencia, técnica y medicina, Alianza Editorial, Madrid.
Teatro del mundo, Espasa Calpe, S. A., Col. Austral, Madrid.

Agustín Albarracín Teulón



Pedro Laín en 1948

Durante décadas quedó casi completamente intonso en un estante de mi librería *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad,*[1] que presumiblemente había comprado poco después de su publicación. Había leído con fruición la mayoría de los libros anteriores de Pedro Laín, de manera que explicar mi aparente indiferencia frente a *Vestigios* me resulta ahora problemático. De las pocas páginas abiertas leí sin duda el escrito «Calderón y nosotros», fechado primavera de 1946, y los comentarios desfavorables que escribí en los márgenes debieron de ser una razón, probablemente marginal, o de todas formas menos importante que la urgencia de otros compromisos, del abandono del libro. Dicho con toda sinceridad, la relectura de tales páginas sobre Calderón confirma mi disensión de lo que Laín dice a propósito de *El médico de su honra,* que es en realidad la aceptación del juicio de Menéndez Pelayo. Laín ya tenía escrito su libro sobre el gran santanderino, que me parece todavía sustancialmente valioso, porque estudia a Menéndez Pelayo en su desarrollo, y por lo tanto resulta más moderno que cierta reacción contra Menéndez Pelayo, que tendencialmente identifica a éste con los *Heterodoxos,* es decir acepta como exacta una interpretación muy limitada de su personalidad, y por consiguiente rechaza al autor de una manera expeditiva. El Menéndez Pelayo de 1881 que se ocupó de Calderón era un joven de veinticinco años, que además se daba cuenta de que su visión de conjunto del teatro (digamos mejor de la «comedia») calderoniano, estimulada por una ocasión exterior y un plazo imperativo (las celebraciones del centenario), era apresurada.[2]

Poco menos de cuarenta años después de aquel minúsculo episodio de mi «aventura

Ingreso en la Real Academia Española de la Lengua. Foto Contreras. 1954

[1] *Madrid, EPESA, 1948; 517 pp.*

[2] *Explico mis reservas sobre el valor de la crítica menendezpelayana sobre Calderón en* Consideraciones sobre tres siglos de recepción del teatro calderoniano, *en* Calderón. Actas del Congreso Internacional de junio de 1981, *Madrid, CSIC, 1983, t. 1, 117 ss. Sobre la actual tendencia a devaluar a Menéndez Pelayo* cf. Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen, *Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, 321 pp., y mi reseña en* Rassegna iberistica, *20 (sett. 1984), 52-55. Hay de todas formas que señalar que, al reimprimir el escrito sobre Calderón en* Vestigios *(lo hizo otra vez en* La aventura de leer, *Colección Austral, 1956, pero sin la advertencia de que voy a hablar), Laín reconoció que el título era «un tantico desmesurado», 139, «y que hay que pensar un poco en lo que psicológicamente están siendo "ya" los hombres que Calderón pinta». En* Vestigios *hay más citas de Calderón: a propósito de* El teatro de Gonzalo Torrente *y de su* Lope de Aguirre *se cita* La hija del aire, *segunda (después de* Macbeth) *«genial versión escénica de este apetito moderno de mando y posesión» (111), como demostró «un agudo estudio de Montero Díaz» (en unas* Notas sobre la hija del aire, Las ciencias, *1936, 175-187); y en* La acción catártica de la tragedia, *de enero de 1943, que se ocupa de la poética aristotélica, conocida profundamente a través de la erudición y reflexión internacional, sobre todo alemana. Sorprendentemente, apenas se habla en este ensayo de teatro español. Sin embargo, Laín, 247, se pregunta: «¿Qué sentido tuvo la tragedia en la vida de los pueblos que siguieron arraigados en su antigua fe? ¿Qué sentido tiene, por ejemplo, la tragedia de Calderón? O, por mejor decir, ¿hubo en verdad "tragedias" en el teatro calderoniano?» El calderonismo actual, de Parker a Ruiz Ramón, emplea la palabra, también a propósito de* El médico de su honra.

de leer», se me presenta una ocasión de volver a *Vestigios.* He leído por fin aquel libro de comienzos de 1948, es decir perfectamente coetáneo al primer número de *Cuadernos hispanoamericanos,* cuyo primer director fue Laín, y que ahora dedica uno de sus números monográficos, tan importantes para el estudio de muchos protagonistas de la cultura hispánica (una tradición empezada precisamente por Laín, con una elección extremadamente indicativa: *A la memoria de Antonio Machado,* sept.-dic. 1949),[3] a la personalidad y a la obra ingentes de su primer director.

La pregunta que en este contexto resulta inevitable es: ¿Cómo era Laín cuando fundó los *Cuadernos hispanoamericanos?* ¿Qué significó para Laín fundar y dirigir la revista? Un poco sorprendentemente, en *Descargo de conciencia*[4] no dice una palabra de esto; casi se diría que la experiencia no se grabó en su conciencia y memoria. Más tarde, en ocasión del número cuatricentenario, se preguntó quién era, qué era, cómo vivió y vio la fundación de los *CHA.* «Hispanoamérica. Para mí, la gran desconocida; más aún, la gran preterida.» Pero en 1948 estaba preparando el viaje a Hispanoamérica que en efecto realizó a los pocos meses de fundada la revista; de manera que el «¿por qué no? se convirtió en resuelta aceptación».[5] Resulta claro que la idea de los *CHA* no fue suya. Venía de arriba, y si pensamos ahora en la situación de aquella España nos explicamos perfectamente que alguien en las alturas haya tenido la idea. A fines de 1945 Francia había decidido el cierre de la frontera española. Las Naciones Unidas recomendaron en 1946 la retirada de embajadores: votaron en contra sólo seis países: los seis, hispanoamericanos. El gobierno de Perón proporcionó a España suministros alimenticios.[6] Resultaba evidente que una forma para salir del aislamiento era promover el diálogo con Hispanoamérica. ¿Quién más apto a establecer un diálogo que Pedro Laín Entralgo, que de diálogo y de conciliación hablaba desde los tiempos de la guerra civil? Laín, a pesar de todo, seguía siendo falangista, y por lo demás hasta su amigo Dionisio Ridruejo, que ya en 1942 había expresado su disensión, y a quien Pedro Laín había dirigido una *Epístola* al frente de *La generación del Noventa y Ocho,* en 1945, cuando Ridruejo estaba confinado en Cataluña; Ridruejo mismo, a quien Laín admiraba tanto por su valor, parecía acercarse a sus antiguos camaradas de lucha, como reacción natural a la, en realidad veleidosa, intención internacional de imponer a España, desde fuera, un cambio de régimen.[7]

[3] *El culto por Antonio Machado fue específico de Dionisio Ridruejo, que conoció al poeta, cuando niño, en Segovia:* cf. *Hans-Peter Schmidt,* Dionisio Ridruejo. Ein Mitglied der Spanischen Generation von 36, *Bonn, Romanisches Seminar, 1972, 24. Sin embargo, Ridruejo, tan admirado por Laín, no resulta entre los colaboradores del número machadiano. De fines de 1948 a mediados de 1951* (cf. *Schmidt, 167) Ridruejo vivió en Italia.*

[4] *Barcelona, Barral, 1976, 513 pp.* Cf. *mi reseña en* Rassegna iberistica, *3 (dic. 1978), 51-55, de que el escrito presente es de alguna manera un desarrollo.*

[5] Treinta y cinco años después, *en* CHA, *400 (oct. 1983), 7-10. Importante es también la* Conversación con Pedro Laín Entralgo *de Diego Gracia Guillén, que sigue (II-32). Al comienzo de este último escrito se cita, sin duda con la aprobación de Laín, el antecedente de* Escorial, *revista «fundada y dirigida por Dionisio Ridruejo y de la que Laín Entralgo fue subdirector», pág. 11.*

[6] Cf. *Ramón Tamames,* La república. La era de Franco, *Madrid, Alianza* (Historia de España Alfaguara, *VI), 1977, 518.*

[7] Cf. *Schmidt, 126. En la primavera de 1946 Ridruejo fue recibido por Franco. Según Schmidt, Ridruejo propuso al Jefe del Estado una evolución del régimen en el sentido de una adaptación a las formas de*

En efecto, en la historia intelectual de Laín hasta 1947 Hispanoamérica resulta «la gran desconocida»; sin embargo el examen de *Vestigios* demuestra que en 1947 (es razonable conjetura que ya se hablase de una revista dirigida a Hispanoamérica) Laín se hizo problema de las relaciones entre el viejo continente (y específicamente, como es natural, España) y el nuevo. Bajo el título *Europa, España, América* se publican tres escritos, según parece artículos de periódico, dos de mayo y uno de octubre, que plantean dicho problema. Según Laín, misión de Europa es el «descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas»;[8] «la Hispanidad, reserva y levadura de España e Hispanoamérica, no es sino una singular fidelidad a Europa», «es todo menos casticismo». «Todo lo humano cabe en la Hispanidad, a condición de que esta "humanidad" sea cristiana o cristianizable.»[9] América «comenzó siendo, como todo lo que en la Historia Universal ha valido la pena, una utopía.» «El americano de pro —uno es un hombre de pro en cuanto no conoce el resentimiento, a diferencia del resentido, que es hombre de contra— miró con humildad y orgullo, mixtura no tan extraña como parece, su adscripción espiritual a Europa.» El indio que quiere ser antagonista lo hace por «otro racismo más, y no por orgullo, como los racismos germánico y judío, sino por resentimiento». Ahora América (Laín no especifica de qué América se trata, pero tendencialmente considera a América unitariamente, y cita el Far West después de citar la pampa) «se siente con fuerzas para dirigir el mundo».[10]

Se trataba de consideraciones que, a pesar de las palabras sobre los indios resentidos, correspondían a la profunda vocación de quien las hacía y explican la aceptación de la dirección de los *CHA*. Podía darse cuenta Laín de que en alguna manera se le instrumentalizaba; pero comprendía también que desde la nueva revista podía por su parte instrumentalizar en favor de su alta concepción integradora el instrumento que se le daba: después de todo, se reconocía la importancia esencial del diálogo. En efecto, escribió al frente del primer número de los *CHA* unas páginas: *Al que leyere,* en que explicaba que el programa de la revista consistía en «servir al diálogo», «un cristiano y consolador» diálogo. «Dialogo, luego existo»; «españoles e hispanoamericanos hemos de contarnos muchas cosas».[11]

El primer número de los *CHA* traía un escrito de Laín: *La vida del hombre en la poesía de Quevedo.* Es el mismo escrito que abre *Vestigios,* que se vuelve a publicar en 1956 en *La aventura de leer,* que se recoge en 1965 en las *Obras;* un escrito cuya historia hace Laín precisamente en *Vestigios:* «Saqué del trance de nuestra guerra, entre tantas cosas, una honda intimidad con Quevedo», alimentada por conversaciones

gobierno de otras naciones occidentales. El coloquio no tuvo consecuencias; Ridruejo quedó en el confinamiento catalán hasta el verano de 1947; en Castellón de la Plana, en ocasión de los «Juegos Florales», declaró: «Nadie puede venir a decirle a la pobre España que tiene que ser así o de la otra manera», cf. *Schmidt, 163.*

[8] Vestigios, *313.*

[9] Ibídem, *316.*

[10] Ibídem, *317-322.*

[11] *CHA, 1948, 1: «Con toda humildad, pero con toda decisión, vamos a emplear nuestra voz y la fuerza de nuestro derecho en la empresa de mostrar a los hombres que todavía es posible vivir y dialogar en amoroso, lúcido orden cristiano».*

con García Valdecasas, Rosales y Ridruejo, «buenos quevedistas los tres». Había publicado en *Jerarquía* un ensayo sobre *Quevedo y Heidegger*, de manera que *La vida del hombre en la poesía de Quevedo* era el fruto de una gestación durada diez años: sin duda, uno de los escritos más entrañables de Laín, que a menudo, en las más diferentes circunstancias, cita versos de Quevedo, sobre la vida y sobre la muerte: Quevedo, «vitalista a su manera», «artista de sí mismo», es el clásico español más radicalmente presente en la obra de Laín. Laín le coloca en una serie San Agustín-Quevedo-Unamuno,[12] y de alguna manera le contrapone a Montaigne y Descartes, personajes, sin embargo, vividos y profundamente respetados por él: «Montaigne piensa en la muerte para hacer más sosegada y placentera la vida». En la primavera de 1986, en ocasión de un ciclo de conferencias sobre los cincuenta años desde la guerra civil, Laín habló en la Biblioteca Nacional de la muerte. La clave quevedesca era evidente.

Después del escrito sobre Quevedo, viene en *Vestigios* uno sobre el *Coloquio de los perros*. En ocasión del centenario cervantino de 1947 le invitaron a dar una conferencia en Valladolid: le «pareció todo un hallazgo» hablar del *Coloquio*. El escrito de tema cervantino se volvió a publicar, como el quevedesco, primero en *La aventura de leer* y luego en *Obras*; contiene también afirmaciones profundamente lainianas (de entronque orteguiano-diltheyano): Laín lee y quiere «mostrar su relación con la persona» que creó el escrito; «la obra de arte es siempre una confesión del autor». Pero en resumidas cuentas el hallazgo se queda en hallazgo: Cervantes con su ironía, así como el alférez Campuzano con su casamiento engañoso, no resulta del todo congenial a Laín.

No es mi intención hablar aquí de todos los escritos reunidos en *Vestigios* (son unos cincuenta). No pertenecen todos a 1948 ni a los años inmediatamente anteriores; recogiéndolos, sin embargo, Laín los aceptaba, no pocas veces añadiendo informaciones sobre su procedencia y juicios actuales, es decir con un proceso de actualización consciente y hasta lúcidamente enunciado en el prólogo, donde explica el título de *Vestigios* y habla precisamente de «la actualización de mi pasado en tanto que pasado», de actualizar «mi propio pretérito en forma de presente»; por supuesto, la suya quiere ser «no la terca rigidez del "no enmendalla", sino, al contrario, la módica satisfacción del que está siempre dispuesto a enmendarlo todo».

No siempre es fácil fechar los escritos recogidos; a veces Laín nos proporciona datos, casi nunca referentes a la sede de la primera publicación, a veces no. Muchos de los escritos de *Vestigios* se han vuelto a publicar, pero no siempre se trata de los más profundos, ni de los más importantes para la historia, que es a la vez intelectual, existencial, ética del autor. Por esto insisto en algunos de los que no se han vuelto a publicar.

[12] *Merece ser recordado el escrito* Quevedo y el casticismo, *en* Vestigios, *162-164, que importa también para aclarar la actitud de Laín frente a Unamuno. Según éste, definir el pueblo es falsearlo. Comenta Laín que Unamuno «con mente muy de su época» alude «a la presunta imposibilidad de reducir a conceptos genéricos el conocimiento de la realidad viviente y, más aún, la intuición de la realidad personal». Sin embargo, Unamuno se inclina a aceptar las caracterizaciones nacionales según la tendencia del «nacionalismo del siglo pasado». El espíritu castellano sería, según Laín, socarrón o trágico, pero sin la capacidad «de fundir en expresión unitaria, mediante el "humor" o la "ironía", la burla y la tragedia, la sonrisa y el grito de dolor». Quevedo parecería confirmar el juicio de Unamuno; «la poesía de Quevedo sería una poesía disociada». ¿No hay «una visible disociación entre el picarismo realista del* Buscón» *y «la gravedad sin resquicio del* Marco Bruto»? *«¿Español castizo o español aberrante? No es ése mi lenguaje. Me basta que sea hondo, humano, cristiano».*

Probablemente el escrito más antiguo, aparecido en una pequeña revista, *Norma,* en Valencia y en 1936 (y por lo tanto anterior al 18 de julio), es el titulado *Principios para la formación intelectual,* que el Laín de 1948 vuelve a publicar con «la indulgente sonrisa del hombre ante su pasado personal». Se habla de vocación (las citas de Marañón y Ortega son inevitables, y sin embargo el fervor es profundamente personal), de una fe que es «fe en el trabajo de cada día», que «ha de manar, como el chorrillo lo hace del hontanar, de la fe en una verdad suprema». Se cita a Maritain y a D'Ors, que quiere «instaurar la aristocracia de la obra bien hecha». Es un texto que contribuye a explicar [13] la elección que el joven Laín, y con él muchos tan puros y cándidos como él, haría pocos meses después.

Algunos de estos jóvenes se encontrarían en Burgos durante la guerra civil, alrededor del más joven, acaso, de todos, Dionisio Ridruejo, para formar aquel grupo que se llamaría «generación de 1936», y que Laín define más exactamente, en *Descargo de conciencia,* un «ghetto al revés»: un grupo que había conocido directa o indirectamente a José Antonio Primo de Rivera; que le consideraba un hermano mayor; que le admiraba también por como había sabido morir. El Laín de 1948 conserva intacto su culto de José Antonio. En 1945 había escrito, y en 1948 vuelve a publicar en *Vestigios* (y lo haría otra vez en *La aventura de leer),* un ensayo de tema aparentemente frívolo, *El humor de La Codorniz,* en que se afirma que las nuevas generaciones encuentran ridículos determinados gestos: modelo de comportamiento le parece José Antonio, que frente a la muerte «ha hecho desfilar ante su mente todos los figurines del heroísmo gesticulante y los rechaza con un leve ''gesto'' de irónica elegancia. Su único gesto es de renunciar con elegancia». Según tres otros escritos recogidos en *Vestigios,* [14] José Antonio no fue un nostálgico de una sociedad pasada: «nadie dijo palabras más severas y precisas contra los enemigos de la justicia económica y social»; se declaró «contra todo nacionalismo»; «fue todo menos eso que suele llamarse ''un fanático''». No es éste el lugar para establecer la exactitud de tales afirmaciones; pero es indicativo que en *Vestigios* se incluyan estos escritos, y que al contrario no se cite ni directa ni indirectamente a Francisco Franco.

De todas formas, también de *Vestigios,* del conjunto de sus escritos, se deduce la imagen de una personalidad poco interesada en la política al día, tendida más bien a la reflexión sobre el hombre, su dignidad y su destino. De los dos protagonistas del pensamiento español de su juventud, el más presente en estas páginas es Ortega; pero en Ortega Laín echa de menos la exigencia religiosa. Recoge *Tres notas sobre Ortega,* la más importante de 1941, sobre *Historia como sistema.* «Trátase de la obra de Ortega filosóficamente más densa», afirma Laín. Pero a Ortega le ha faltado «hasta hoy el necesario heroísmo ascético que la tarea filosófica requiere». Sobran metáforas y falta «quintaesenciado extracto». Laín no pretende afirmar una «influencia indirecta y literal» de Heidegger, cuyo libro es «la más central clave del pensamiento actual», en Ortega; «es

[13] *Acaso más que el capítulo «Guerra civil: de Santander a Pamplona» de* Descargo de conciencia.

[14] José Antonio, *323-331. Un escrito,* La doctrina, *es fechado marzo de 1947; otro,* La muerte, *noviembre de 1942; el último,* La presencia, *noviembre de 1940. Pero en el segundo, 329, se afirma que José Antonio había muerto «hace once años», lo cual fecharía el escrito 1947. En el primer artículo, de 1947, cita versos de Antonio Machado y la «declarada admiración» de José Antonio por Ortega, d'Ors y Unamuno, «el incansable enemigo verbal de su padre», así como «su gusto por la poesía de Antonio Machado».

indudable que Ortega ha expresado con antelación multitud de coincidentes atisbos»; ambos «heredan y cultivan la obra de Dilthey y Bergson». Pero «¿basta una antropología historicista?»; con ella no se puede llegar «a señalar qué sea lo bueno y lo malo, esto es, algo objetivamente distinto de mi bien y mi mal». El mismo Meinecke «ha sentido la angustiosa limitación del historismo».

Análoga insatisfacción expresaba Laín pocos meses después en su «fragmento» sobre Dilthey,[15] «antimetafísico y religiosamente indiferente», «inmanentista por principio». Laín admira a Dilthey y nota que éste «trata de evadirse» de su «angustia relativista», «no quiere contentarse con el puro relativismo». «El estilo de su tiempo le impidió la fe en la trascendencia; pero, a la postre, la terca perduración sistemática en la inmanencia no acontece sin otra fe distinta.» Las notas al ensayo sobre Dilthey, que parecen añadidas más tarde, se inspiran específicamente en una preocupación de ortodoxia católica: «es el caso que también la actitud de Dilthey» necesita, a la postre, de una «creencia gratuita para poder hacer filosofía e historia». Al volver a publicar en 1948 el escrito sobre Dilthey, Laín nota que la afirmación de Ortega, según la cual para Dilthey el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia, es «excesiva»: hay pasajes de Dilthey en que se habla de la naturaleza del hombre.

En último análisis, volvemos a encontrar la «fe» de 1936. En 1936 Laín no citaba a Zubiri; éste asoma ya en los escritos sobre Ortega y Dilthey, más significativamente en el segundo. Para Zubiri, «la historia ha de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia», con un esfuerzo que exige una disciplina intelectual que «se llama filología». Estudiamos el pasado «desde *nuestra* situación histórica».[16] Laín no ha encontrado una guía satisfactoria ni en Ortega ni en Dilthey; de Unamuno apenas habla, y resulta claro por qué: Laín no quiere una desgarrada «fe en la duda», quiere una fe que aparezca racional. Cuando conoce a Zuribi, éste llega a ser su estrella polar, porque corresponde a sus exigencias. En las más varias ocasiones le vemos citado. En 1944 Zubiri publica *Naturaleza, historia, Dios;* y Laín escribe una reseña en que, según un procedimiento que le es familiar, organiza en forma de enumeración los méritos de la obra: universalidad del saber, actualidad, profundidad, rigor intelectual, originalidad. «Se habla y se piensa por conceptos precisos y escuetos, no por evasivas metáforas.» «Sin expresión conceptual no hay Filosofía propiamente dicha.» Nota «la simultánea presencia de dos vigorosas mentes filosóficas en el área de la vida española», Ortega y Zubiri; añade que «desde Suárez no hubo en España un espíritu filosófico tan riguroso, tan sutil y tan hondo como el de Zubiri», que tiene un «lúcido y bien arraigado apoyo (...) en las verdades sobrenaturales del Cristianismo»: es decir, Laín concede *status* filosófico a Ortega, pero alude a las metáforas, características de Ortega, contraponiéndolas a los conceptos precisos y escuetos de Zubiri,

[15] *En* Vestigios *el escrito sobre Dilthey está recogido con uno sobre Rickert bajo el título* El problema de la historiografía en Rickert y en Dilthey, *y va precedido por una nota que aclara el origen de ambos escritos: se trata de dos capítulos de una planeada* Introducción a la Historia, *redactados en la época de las oposiciones a la cátedra de Historia de la medicina, es decir en 1941. Bajo el título* Dilthey y el método de la historia *se publicó por primera vez en 1942 en el* Boletín bibliográfico *del Instituto Alemán de Cultura de Madrid. Resulta un poco sorprendente, de todas formas sintomática, la absoluta ausencia, en el texto de 1942 (que es idéntico al de 1948), de alusiones a la política y a la guerra.*

[16] Vestigios, *222.*

y éstos le parecen más filosóficos.[17] Zubiri era además amigo suyo personal;[18] y rasgo esencial de la personalidad de Laín era y es el culto, que corresponde a algo que podemos llamar hambre, de la amistad. Muchísimos años más tarde, en el prólogo a *Más de cien españoles,* afirmará que «una de las parcelas de mi vida de escritor, y no la menos próxima a mi intimidad, ha consistido y seguirá consistiendo en la semblanza de intelectuales y artistas españoles cronológicamente cercanos a mí»; en «dar fe escrita de mis relaciones personales con esos españoles», obedeciendo a «uno de los más esenciales imperativos de la existencia: vivir conviviendo».[19]

Una de las tres secciones en que se divide *Vestigios* se titula precisamente *La vida en amistad:* trátase de treinta y cinco escritos (el primero es el citado que se ocupa de Zubiri), creo que no vueltos a publicar, y de los cuales no podemos hacer un examen individual. Haré una excepción a propósito de *Un grupo y una ocasión,* que evoca el año y medio de Burgos (1938-9) de que Laín habló más tarde ampliamente en *Descargo de conciencia:* un grupo que ya no existe, reducido a «individuos sueltos, hombres que con aislado esfuerzo van cumpliendo día a día su vocación».[20] De todos modos, hay que observar que ensayos «en amistad» hay también en otras secciones del libro. Tal se puede definir la *Carta a un joven creador,* de 1946, que me parece de lo más intenso de Laín, aunque es un escrito ocasional que no se volvió a publicar. Se trata de consejos a un joven que son también confesiones. El autor analiza su condición de espíritu: «Hay etapas de la vida biográficamente firmes y otras biográficamente inciertas... No soy yo de los hombres seguros por obra de instinto o volición, y vivo por dentro y por fuera años indefinidos», aunque uno «por deber o por necesidad, improvise a diario su propia serenidad». Mallarmé afirmó que consejos da sólo la soledad, pero Valéry dijo que la soledad es una mala compañía. «El hombre no puede llegar al pleno ejercicio de su ser y, por lo tanto, a la plena posesión de sí mismo, si no es viviendo en soledad la plena compañía de todo aquello a que su ser está abierto: cosas, personas, obras humanas.» El método de esta «soledad henchida de compañía» tiene dos reglas: «la primera, saber ser uno mismo; la segunda, comprender la razón de ser de lo que no es uno mismo». «Un hombre empieza a ser él mismo cuando aprende a decir ''no'' a lo que recibe de los demás». «Quien no sepa decir ''no'' quedará en la inmensa vulgaridad del adocenado»; pero «quien, ambicioso de originalidad, no sepa imponer límite a su ''no'' acabará en la desesperación.» «Antes que hablar o escribir, procura ver, oír y leer. Hazlo todo grave, humilde, pacientemente.»[21]

Hay otros escritos importantes en *Vestigios,* menos directamente relacionados con el «Laín de 1948».[22] Pero quiero concluir en la clave de *Carta a un joven creador.* Hay

[17] Vestigios, *393-397.*

[18] *Sobre su relación con Zubiri y «lo que real y objetivamente significaba para el país entero esa reincorporación de Xabier Zubiri a la vida española»* cf. Descargo de conciencia, *301 ss, 310. Dionisio Ridruejo afirma que Zubiri era «su maestro», de Laín,* cf. En algunas ocasiones, *Madrid, Aguilar, 1960, 451; que Laín era «su fidelísimo». Evidentemente Ridruejo, que se consideraba discípulo de Laín* (cf. En algunas ocasiones, *427), no llegaba a considerarse discípulo de Zubiri.*

[19] *Barcelona, Planeta, 1981, 9.*

[20] Vestigios, *443. Sigue una lista de «individuos sueltos»: no sorprendentemente, el primero mencionado es Ridruejo.*

[21] Vestigios, *67-73.*

en Laín un fondo de aristocratismo, que aparece en esta *Carta* y ya asomaba en el ensayo de 1936: un aristocratismo del deber, de los que se exigen a sí mismo más; por otro lado, hay una insuprimible urgencia de amistad, de diálogo, de integración de todo lo humano. Estas dos exigencias, que no se contraponen en él, explican a la vez la elección existencial de 1936 y la insatisfacción a largo plazo por el resultado. Laín entró a formar parte de una sociedad y de un régimen en que había una presencia de «zahareña insolidaridad», de «miopes codicias», de «hirsutos odios»,[23] una presencia que llegaba a ser sofocante. Dentro del régimen, más tarde al lado de él, de todas formas dentro de aquella sociedad, Laín contribuyó a una cultura, ante todo a una cultura moral, más comprensiva y humana. Cuando hombres como Marañón y Ortega volvieron a España lo hicieron también por razones muy humanas; pero lo hicieron sin duda también pensando que su presencia contribuiría a la educación del pueblo español. La guerra civil había tenido su raíz en una, digámoslo con Laín, «zahareña insolidaridad», en «hirsutos odios»; en una manera de pensar simplista e intolerante, en el rechazo del diálogo. Era una larga acción educadora que hacía falta. Lo importante no era hablar de política, imponer un nuevo régimen: era transformar la manera de pensar, a lo mejor a propósito de temas que no tenían un impacto directo en la estructura y el funcionamiento del poder.[24]

Cuando, de 1975 a 1978, tuvo lugar, después del «milagrillo» económico, el gran milagro español, el paso del todo incruento, ni siquiera modestamente violento, de una dictadura a un régimen de libre convivencia de opiniones y organizaciones (fenómeno de que es difícil encontrar análogo en la historia), pensé en las personas que dicho milagro habían hecho posible, con su larga y apasionada obra de educación; pensé naturalmente en Ortega y Marañón, a quienes no había conocido personalmente; entre los muchos españoles que he conocido personalmente destacó en seguida en mi recuerdo la figura de Pedro Laín Entralgo.[25]

Franco Meregalli

[22] *Algunos se volvieron a publicar* (La obra de Cajal, *en distintas ocasiones;* Ensayo sobre la novela policíaca, Otra vez Don Juan). *Noto, entre los que no me parece que se hayan vuelto a publicar,* La religiosidad de Goya *(363-365) y* La danza y su raíz *(383-387).*

[23] Vestigios, *437. Las expresiones se encuentran en un breve artículo,* Carta a Emiliano Aguado, *que elabora (o anticipa: la datación no resulta fácil) la ética-estética de los artículos sobre José Antonio: «Nada de histriónico ni desorbitado, nada que recuerde los aparatosos trances, tantas veces sólo retóricos, del figurín romántico. Porque nuestro triunfo no consiste en que la pasión hierva y se dispare, sino en que el entusiasmo, a fuerza de ser entrañado y fervoroso, se trueque diariamente en forma: visible forma de vida, legible forma de pensamiento, invisible forma de oración» (438).*

[24] *En este sentido disiento de la crítica que, presumiblemente reflejando la reacción que tuvo en el momento del acontecimiento, expresa Laín a propósito de la conferencia dada por Ortega, que volvía a Madrid después de diez años, en el Ateneo, en mayo de 1945* (Descargo de conciencia, *359). Ortega habló del teatro; según Laín «el teatro no podía ser, ni para Ortega ni para los españoles de 1946, «el tema de nuestro tiempo». Ortega, por supuesto, no podía hablar de política al día (no lo hacía desde 1933). Lo que podía hacer, lo más importante, era dar un ejemplo de razonamiento sosegado. La guerra civil había nacido, esencialmente, de una manera burda de razonar, además que de «zahareña insolidaridad, de miopes codicias, de hirsutos odios». A Laín no le gustó que Ortega diese la conferencia «en un Ateneo regido por Ibáñez Martín»; pero a Ortega no le interesaba Ibáñez Martín: el Ateneo era el Ateneo, un centro cultural que tenía una larga historia, esencialmente al servicio de la libertad y la cultura. Era algo ocupado por el régimen, pero no creado por el régimen.*

[25] *Laín, en «tanto que Rector», «intervino en la educación del joven don Juan Carlos»* (Descargo de conciencia, *438). Se trata de una anécdota, que se puede considerar también un síntoma y un símbolo.*

Laín en la Universidad de Madrid

Se ha escrito, sobre todo, a propósito de febrero de 1956 en la Universidad de Madrid. Pero ni sabemos todo aún al respecto (a pesar de la magnífica idea de Roberto Mesa, de publicar los textos y materiales de archivo pertinentes), ni apenas se ha procurado la inserción de aquel hecho de primer orden —la rebelión sin temores— en el contexto inmediato anterior de la vida académica madrileña, nada despreciable en sí mismo, por lo que hace a la desviación creciente del proyecto original del franquismo en cuestiones de Universidad y enseñanza superior.

El objeto de las siguientes líneas es bien modesto: procurar, aunque sea de manera necesariamente presurosa, la reinserción del hecho histórico en su lugar preciso; advertir sobre la infinita gama de matices que permitirá el conjunto, por fuerza, el día en que contemos con una recuperación minuciosa del ambiente cultural e institucional de los primeros cincuenta; plantear, por último, algunas de las aporías —eran varias, tal vez— que el «falangismo liberal» contenía en sus términos (por fuerza, como ya señaló en su día, acertadamente, J.L. Aranguren).[1]

Sostenemos aquí que, sin restar protagonismo alguno a la acción estudiantil que desencadenó el proceso político del año 56, aquélla sólo se hizo posible en un contexto de desazón colectiva —universitaria y, fundamentalmente, profesional— que desató a su vez los temores del Sindicato Español Universitario, impotente para contener, por sí mismo, el empuje de una transformación social no deseada, es obvio, por los poderes públicos, y que, dada la permeabilidad ideológica creciente —lenta, pero inexorablemente—, había de buscar antes o después el enfrentamiento político. La crisis del SEU fue —se ha dicho más de una vez— elemento de primer orden en la gestación de los hechos. Pero —como los mismos falangistas y la propia policía destacaron, con intención evidentemente alejada de la nuestra—, sólo en un marco de permisividad —incluso de apoyo cierto y valeroso de las autoridades académicas más comprometidas— (marco reforzado al máximo en los momentos previos a la crisis de febrero) iba a ser posible —por desgracia para la credibilidad del franquismo entre los intelectuales— aquella primera confrontación de fuerzas que aceleró, de modo determinante, la organización

[1] *Estas páginas son resumen, actualizado y vertebrado de manera algo distinta, de los capítulos correspondientes al período en nuestro libro, inédito,* Bosquejo histórico de la Universidad Complutense. *Hemos incluído para esta ocasión algunos materiales de archivo, procedentes del Archivo Histórico Universitario de la Universidad de Madrid, secciones de Rectorado y Secretaría. Y nos hemos beneficiado, lógicamente, de la edición documental contenida en* Jaraneros y Alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid *(ed. a cargo de Roberto Mesa), Madrid, Universidad Complutense, 1982.*

de la oposición de izquierdas en nuestro país, y, al tiempo, la liquidación decidida tanto de visionarios como de reformistas, para ser sustituídos, sin piedad ni paréntesis, por la omnímoda presencia de la tecnocracia opusista, mucho más proclive a la salvaguarda intacta de las corazas burocráticas.

Incluso habría que convenir en que la expectación que precede, a lo largo de todo el invierno de 1955, al estallido de febrero, va preñada de soluciones imposibles, cualquiera que sea su origen; lo cual no quita que, si no en sus dimensiones globales, sí en menor medida o minimizado, la posibilidad o amenaza del conflicto se halle presente en buena parte de las reflexiones privadas o colectivas, políticas o internas y académicas —de un sector (reducido, pero no por ello, quizá, menos operativo y verbalizador) de los universitarios. Y en que esa presencia, pequeña pero constante, de la idea reformista en las aulas, habría de fomentar, espoleándolas hasta la radicalización o deteniéndolas en su propia tibieza y voluntarismo, muchas de las inquietudes que, en lo más consciente del estudiantado se despertaban, un día tras otro.

Incidencia, por tanto, de ese «error» que para la perdurabilidad incólume del primer franquismo supuso la acción combinada y acorde de Ruiz Giménez en Educación y Pedro Laín en el Rectorado de la Universidad madrileña. E incidencia, a nuestro entender, mucho más relevante, estructuralmente, de lo que muchas veces se ha puesto de relieve, a no ser por los medios perjudicados por aquella gestión, que inmediatamente pasaron la factura. Pero lo que quisiéramos resaltar, ante todo, es que sin despreciar el aporte biográfico e individual de los protagonistas del asunto, hemos de insistir aquí, primordialmente, en la fractura institucional que la rebelión estudiantil dejó al descubierto, inflexible la Universidad en sus retóricas y viejos vicios, pero no por ello —regla de oro— abocada inexorablemente a la transformación. Dicho de otra manera: la sociedad española se movía hacia adelante, con todas las dificultades que se quiera, y halló en la Universidad de Madrid un escenario para la representación; la Universidad, a su vez, se encontraba incómoda —al menos relativamente— en su corsé, y al tratar de reacomodarse, posibilitó en su seno tal manifestación. Pero apenas se benefició de ella.

Lo cual, por otra parte, sólo podría sorprender a quienes no participen, más o menos de cerca, del incómodo —pero eficaz y resistente— delimitador externo que hemos denominado (quizá más gráficamente que apropiadamente) «corsé».

Partiremos primero de un breve repaso a la situación previa, a la puesta en escena de las reglas del juego nacionalsindicalista en la Universidad, para pasar en seguida a las circunstancias inherentes a su quiebra, desde dentro. La necesaria limitación de este trabajo no ha de permitirnos insistir demasiado en la incorporación de datos de segundo orden o poco conocidos. Pero se va haciendo inexcusable, ya, su ordenación e interpretación.

a) La Universidad rota (1939-1951)

Cuando las tropas franquistas conquistaron Madrid, en la primavera de 1939, hallaban una ciudad destrozada que había tratado desesperadamente de sobrevivir a la catás-

trofe. Buscar entonces dónde se hallaban, a qué nivel y en qué términos se encontraban sus instituciones educativas, podría parecer a primera vista superficial y fútil, cuando otras necesidades materiales más urgentes, inmediatas, iban cubriendo el espacio abandonado por el horror y el agotamiento.

Los propios defensores de la ciudad, durante el largo tiempo de guerra, hicieron de los asuntos de la educación objeto de controversia y bandera revolucionaria; pero, muy probablemente, era imposible ofrecer entonces algo mucho mejor de lo poco que se tenía. El vencedor, por su parte, fijó unos esquemas rígidos que tenían la misión de acomodar inflexiblemente la ideología del pueblo español a las premisas del nuevo código político. La Universidad fue considerada un bastión de primer orden, pero no iba a tardar mucho en escapársele de las manos.

Ya en el pensamiento falangista anterior a la guerra estaba clara la preeminencia otorgada a la institución universitaria, como formadora de élites, en lo cual no se apartaba apenas del resto de los proyectos de instrumentalización universitaria que, desde mediados del XIX, venían punteando la discutida relación entre universidad, política y sociedad. Recuperaba el falangismo, en cierta medida, aquella función primordial y directriz que la Universidad de Madrid, la Central, había desempeñado en el pensamiento y la práctica del primer liberalismo, pues —aplicado al sistema educativo—, recortaba de manera rotunda la autonomía y ponía en marcha, de nuevo, los más potentes rodillos de la centralización. La intención diferenciadora se perfila, sin embargo, con respecto al pasado reciente, exhibiendo una fuerza desgarradora y un visceral rechazo hacia la implantación institucionista que significó a Madrid y su Universidad en la década de los treinta. Pero respecto a los comienzos de la construcción liberal, conforme a los moldes que forjara Moyano, no hay en el proyecto falangista de educación superior, muy probablemente, esfuerzo distanciador alguno. Sino todo lo contrario. Lo cual es fácilmente comprensible si nos hacemos cargo de que todo el esfuerzo del reformismo académico se había orientado, durante más de siete décadas, hacia su abolición o, al menos, hacia la obtención de los mayores márgenes posibles de liberalización. Y ello a pesar de que el legislador franquista no quiere —o no puede— reconocerlo.

Si tomamos la ley de 10 de febrero de 1940, por la que se establecía solemnemente la Junta Constructura de la Ciudad Universitaria, presidida por el Jefe del Estado y con varias vicepresidencias (una de las cuales ocupaba el rector), comprenderemos en seguida, y de una sola vez, qué es lo que pretendía cercarse, acotarse, dentro del recinto universitario. Con eminente capacidad simbólica —tanto como pragmática, es evidente—, se procuraba ahora el mismo espacio territorial que en su día propiciase Primo de Rivera. Pero la Universitaria madrileña se hallaba todavía empapada de la sangre de los combatientes, y era precisamente allí, sobre la derruída mole de los edificios que apenas si permitieron en su día albergar a profesores y estudiantes, donde iba a asentarse el solar de lo que pretendía ser —tan pretenciosamente— aurora de una nueva cultura. De todos aquéllos, muchos no volverían ya más a familiarizarse con sus paredes. Otros, apenas sin pensarlo, iban a verse dentro de ellas, ocupando puestos de responsabilidad superior a sus competencias —en tantas ocasiones—, y sin que nada ni nadie los forzase jamás a abandonarlos. Bastó, en la mayoría de las ocasiones, con no estorbar la decisión política de los seuístas, quienes no tardarían mucho en convencerse de que no era fácil

conseguir para su causa, explícitamente, al profesorado. Pero lo mismo que esto fue cierto, lo fue también que, para servir, en la primera hora, al designio falangista, tampoco era preciso, desde luego, vestir la camisa azul. No obstante, la Universidad debería ser, y así se procura, una e indivisible en sus convicciones, impermeable y rígida en sus premisas, cerrada sobre sí misma y con un solo cordón umbilical: el que la atara a los hombres de Falange.

No hay, sin embargo, un serio esfuerzo financiero que respalde a tan ambiciosa voluntad ideológica. Y los edificios han sido, ciertamente, muy severamente dañados. Algunos, como las fundaciones Del Amo o Federico Rubio, habían quedado del todo destruídos; otros, como las facultades de Medicina, Filosofía y Letras o Farmacia se hallaban todavía en pie, pero su estado era penoso tras el expolio y la metralla, y su utilización, de momento, imposible.

La reconstrucción comenzó por los edificios médicos, para ir atendiéndose después a los demás, en un orden de prioridades no siempre debatido y oportuno, hasta que, en 1957, quedara instalado por fin, en el nuevo Pabellón de Gobierno, la sede del rectorado. Entre tanto y hasta principios de los cincuenta, bajo el larguísimo mandato de Pío Zabala como rector, la Universidad había quedado casi por completo confinada a sus antiguas dependencias de la calle de San Bernardo, en el viejo edificio del Noviciado.

Era éste el centro y cabeza visible de la Universidad Central, desde donde se regía el conjunto —administrativo y político, docente y discente—, en un forzado y casi irrisorio intento de recuperar, en la precariedad, el viejo boato alcalaíno. Desde entre sus paredes se promulgaron, como consigna de iniciación académica al curso de 1941-42, las novedades que el nuevo régimen preveía para su sistema educativo superior: no faltó allí el discurso inaugural del Jefe nacional del S.E.U.; ni la misa oficiada por el decano de Derecho, el canonista Eloy Montero —ayudado en la ceremonia por dos estudiantes falangistas—. Y revisando todo aquel ceremonial, el más rotundo de que se fue capaz, no llegaremos siquiera a sorprendernos si recordamos, hoy, que «daban guardia al altar gastadores de las milicias del S.E.U., con la bandera nacional y los guiones de las distintas Facultades» (como recogerán, una tras otra, las reseñas de apertura de curso). Solamente detrás de la autoridad política hallaba su turno la autoridad académica, impacientes tanto la una como la otra, al menos en esta ocasión del año 41, primera vez que se trata de hacer balance, global, dirigido a los medios académicos, y en circunstancias en las que, según consta en la documentación de archivo, la inquietud del SEU respecto a la calidad de la enseñanza se manifestaba en continuas presiones sobre las autoridades académicas y ministeriales para que urgiesen la convocatoria de cátedras.

El seuísta Rodríguez de Valcárcel, en su discurso, no ofrece demasiados elementos de sorpresa: rememora la tradición de Isabel y Fernando, los estudios del Rey Sabio, y pasa casi sin transición a la alabanza del sindicato estudiantil falangista, al que atribuye y desea una presencia omnímoda, desde el ámbito político al militar. Pero, si somos capaces de leer entre líneas, en seguida podremos contar con pistas para el seguimiento del descontento que a los cuadros falangistas les invadía, empeñados en cristalizar en la Universidad parte importante de sus esperanzas. «Entre las ruinas que hoy se mantienen en pie —se lamenta el orador— está la de nuestra Universidad», muy lejos de haberse «ajustado aún a lo que el partido exige y espera de la misma». De hecho, los

estudiantes no habían respondido a la llamada de afiliación tan decididamente como Falange hubiera deseado, pero tampoco el profesorado se mostró entusiasta en exceso. Se estaba convencido, sin embargo, de que sólo el encuadramiento de unos y otros en la ortodoxia y la disciplina de la formación política en cuestión conseguiría el resultado final de salvar a la Universidad, reconstruyéndola míticamente de sus cenizas: «Es claro —decía Carlos R. de Valcárcel— que la actual Universidad tiene ya muy contados días».

El SEU rechazaba también contundentemente la sindicación propia del liberalismo capitalista, orientada únicamente a la mejora de la situación laboral y profesional. Por el contrario, el sindicato dice procurar impedir, sin rebozo y enfáticamente, que la universidad española «emprenda otra vez caminos de tumultuaria subversión o de artera penetración en los órganos vitales del Estado, como lo hizo con la FUE y con la Institución Libre de Enseñanza». Dispuestos a que la «penetración» se produzca a la inversa, se concibe una doctrina «orgánica» de colaboración social en la que la Universidad halla su expresión a través de las facultades y demás «entes menores» que la componen. Sistemáticamente, sus miembros hallarán su debida representación en el sindicato, para todos los niveles del mando: «Sólo queremos consignar aquí —se proclama— que el SEU pretende, en virtud de este concepto de la Universidad que tenemos, estar presente en los órganos de gobierno de la Universidad de cualquier grado que éstos sean, y que mucho se holgaría de poder encontrarse allí con el Sindicato de Profesores para laborar todos juntos en un mismo afán».

La reforma Gentile de la universidad italiana es explícitamente citada en el discurso que comentamos. Y vamos a insistir en ella porque las pautas de interpretación de lo que debería ser el núcleo universitario, de su finalidad y de sus funciones, le vienen precisamente de allí al discurso falangista (se cita expresamente la declaración XIX de la «Carta de la Escuela Italiana», de 15 de febrero de 1939). La universidad, en este código propuesto, debería cumplir sus deberes («investigación» y «especialización» se citan expresamente) más allá de su función de legitimación profesional. Lo cual quiere decir que deberían organizarse cursos de ampliación y seguimiento, tanto en el campo de los saberes concretos como en el de la conformación y génesis de dichos saberes, cursos a los que acudan licenciados, personas en posesión previa de un título profesional. Por otra parte, esto supondría inevitablemente —se añade— una mayor presencia social y profesional de los medios universitarios, cubriendo así un objetivo de primer orden, y contribuyendo, de paso, a una capacitación técnica que la profesionalización exige sin paliativos, pero que la Universidad, en su conjunto, dista mucho de proporcionar: «Es preciso que la Universidad salga hoy de su propio campo, acotado tan sólo para la docencia y la formación teórica, para tutelar la iniciación práctica». Vieja carencia ésta que no podrá, sin embargo, ser salvada en los años venideros. Muy al contrario, títulos profesionales y capacidades técnicas de los graduados tenderán a convivir en una proyección divergente, sin que los sucesivos intentos de mejora puedan llegar a contrapesar el deterioro real de las enseñanzas otorgadas por la mayor parte de los enseñantes.

Por circunstancias distintas, evidentemente, a las del período republicano, pero al igual que venía ocurriendo en los países de Europa occidental —incluída España— al menos desde la década de los 20, de nuevo se enfrenta el licenciado, en la España de los 40, al paro profesional. Por seguir con el muestrario de preocupaciones de Rodrí-

guez de Valcárcel, diremos que el mismo se muestra eminentemente preocupado por lo que denomina «paro intelectual», negándose el orador tajantemente a aceptar una supuesta fórmula de «compensación internacional de facultativos», seguramente más por razones ideológicas que estrictamente profesionales o de índole laboral. Pero, al tiempo que este elemento de protección nacionalista y corporativa se afirma como una de las claves del control político establecido sobre la población, aparece igualmente la reivindicación populista inevitable: Falange, como era de esperar, no «estima procedente la adopción del criterio del número cerrado (sic), que puede negar con lo fatídico de su guarismo las posibilidades de un genio».

Inexcusable, pues, en consecuencia, la mejora y depuración de las medidas selectivas, siempre de acuerdo con una jerarquización escalonada: se arbitrarían por ello medidas de seleción pre-, post- y estrictamente universitarias. Entre las primeras, el examen de ingreso por facultades. La más importante, no obstante, sería la empresa de reforma de los planes de estudios. Y, por último, el sindicato proponía, «dentro del propio plan, una bifurcación». Esta debería producirse «al finalizar la licenciatura en los cursos de investigación y en los cursos de especialización, adoptando con ello el modelo italiano». El acuerdo sobre tales bases debería conseguirse a partir de la colaboración estrecha de los profesores —recuérdese que es ésta una propuesta que parte del sindicato falangista de estudiantes—, pero también debería contar con el apoyo de los profesionales no enseñantes —se insiste en ello en coherencia con el corporatismo de fondo—. Con arreglo a todo ello, las partes que intervengan en la fijación de cupos numéricos para el ejercicio profesional deberán ser las siguientes: las Juntas de Facultad o Escuela, los sindicatos de estudiantes, los de profesores, y los profesionales. Sería también la propia Junta la que reglamentase «la iniciación de la práctica profesional», contando siempre —atiéndase bien a esto— «con todo el apoyo del Sindicato profesional del que formen parte, quien asegurará durante el primer año de su vida profesional la iniciación práctica en la misma», aportando si es preciso «los medios para su decorosa subsistencia, al objeto de mantener el prestigio de la profesión a través de las instituciones mutuales que se creen en el seno del propio Sindicato».

Hemos insistido en la abundante incorporación textual de estos fragmentos porque los consideramos enormemente ilustrativos de lo que pudiera ser el ambiente y objetivos del sector falangista en la Universidad en los primeros cuarenta. Buena parte de las quejas, muy abundantes, de los seuístas, por entonces, proceden de las dificultades que entrañaba para su proyecto político una profesionalización por lo general estrangulada, así como la muy poco convincente imagen que la mayor parte del profesorado dejaba impresa en los corazones de los jóvenes cursantes. Tanto oficial como extraoficial y privadamente, los temores fueron constantes a propósito de los altos riesgos que este descuido —sólo quizá aparente— entrañaba. Y quizá no sea muy osado decir que el SEU supo siempre de dónde vendría su amenaza mortal: por ello llegó un momento en el que trató de hacerle frente internándose en ella misma. Fue entonces cuando provocó las iras de otros sectores del falangismo, por definición antiintelectuales, que contribuyeron decisivamente a la desaparición de la escasa credibilidad que aún le restaba entre algunos grupos de estudiantes. No adelantemos, sin embargo, los acontecimientos, y recordemos todavía algo más acerca del proyecto inicial nacionalsindicalista con respecto a la Universidad.

También es ésta, en dicha concepción, y no especialmente en última instancia, «Centro Superior de Cultura». Qué subyace todavía en esta atribución —mal que presuntamente le pese al orador— de la brillante disertación de Ortega, de ecos infinitos desde 1930, es algo que no deberá pasarnos desapercibido, aunque no entremos a fondo en ello en esta ocasión. Más nos interesa, por el momento, volver sobre la función investigadora de la Universidad; sobre su hipotética mayor urgencia y disposición para capacitación profesional y práctica. Y sobre todo puesto que una de las preocupaciones máximas de primera hora —lógicamente— era la evidente escasez de investigadores adictos al régimen. A pesar de que la Junta de Ampliación de Estudios va a tener, de hecho, su proyección posterior —con todas las limitaciones que se quiera— en el recién creado Consejo Superior de Investigaciones Científicas, parece claro que a los falangistas no complace este modelo de separación de funciones, defendido en los años treinta por algunos de los más conscientes integrantes de la inteligencia española, un G. Rodríguez Lafora, por ejemplo.

Va a ser la «altura», va a hablarse del «prestigio» de la Universidad como principal razón aducida; pero también puede entenderse, legítimamente, qué razones de control ideológico se mueven en el fondo de esta decidida vindicación de las tareas investigadoras para el solo reducto universitario: «Quisiéramos que la Universidad, en cuanto a la investigación, no solamente la orientara, sino a ser posible la controlara y dirigiera, para evitar que las Instituciones Investigadoras de Alta Cultura se acojan a la sombra de estériles organismos administrativos y marchiten su labor en las proximidades de la frialdad burocrática y al margen del calor universitario».

¿Cómo salir al paso del desbordamiento, inevitable? El Consejo Extraordinario reunido en El Escorial poco antes, había abogado ya por la creación de un plantel de especialistas surgido del seno «de nuestros propios investigadores», agrupados en seminarios. Cómo conseguirlo era el problema. El mismo origen, igualmente, había tenido la idea de aquella especialización, o seguimiento y hondura en la investigación, que se proponía ahora de nuevo para postgraduados, cursos de los que ya hemos hablado más arriba. Realmente es difícil separar, en el conjunto, el peso relativo de la preocupación por el paro profesional (a la que antes aludíamos también) y sus presuntos efectos de desafección política, de lo que son puros elementos de ideología organicista: «Es preciso que la Universidad salga hoy de su propio campo, acotado tan sólo para la docencia y la formación teórica, para tutelar la iniciación práctica, ya que desamparado hoy el estudiante al salir de la Universidad queda virtualmente en el arroyo, con todo su bagaje de conocimientos teóricos, sumido en la confusión y en el desaliento, sin que la Universidad ni los profesionales se sientan ligados a él por un deber, si no de hermandad, sí de propia estima de los nobles oficios que constituyen el afán de su existencia, y de cuyo brillante resurgir espera la Patria su más fuerte vitalidad». Eliminada la retórica, queda al descubierto un gremialismo que, nunca abandonado en la teoría, los seuístas se vieron incapacitados para garantizar en la práctica.

Todavía el resto de la intervención cumple, como lo anterior, su función. Sería quizá el fragmento del discurso que una parte importante del profesorado y los cuadros académicos escuchasen con mayor adhesión y benevolencia. De cumplirse severamente las líneas maestras propuestas, concluía el joven sindicalista R. de Valcárcel, la Universi-

dad española podría en breve recuperar los fastos de su brillante pasado, siendo de nuevo «nuestros profesionales aquellos recios caballeros que calzaban espuela y ceñían espada en prueba del Orden que se los confería». Cicerón, Plutarco, Diógenes, ven florecer aquí, más o menos fielmente recogidas, sus máximas, junto a textos de Ruiz de Alda y el inevitable recuerdo destinado a los batallones falangistas que, por ejemplo, «cavaron sus trincheras a la sombra de la Universidad de Oñate, única que en pleno siglo XIX levantó el glorioso airón de nuestra primitiva y españolísima Universidad».

Faltaba la mención inevitable a la División Azul, y se hizo antes de terminar. Una exhortación, por último: la de servir a la consigna de «Estudio y Acción», según la norma de unir las Armas con las Letras, ambos instrumentos del imperio, inseparables y bivalentes... Obsérvese, sin embargo, cuánto y cómo podríamos matizar, en virtud de influencias más cercanas —pero extrañas al fin y al cabo—, la tan proclamada raigambre tradicionalista y «españolista» del falangismo universitario: respecto a la hermandad que acabamos de citar (milicia y humanismo renacentistas), la autoridad que se trae aquí es la de Campanella, no la de Nebrija, atiéndase bien. Todo un símbolo.

Podríamos continuar, a partir de aquí, desentrañando el espíritu de otros discursos similares, o de las intervenciones de ministros y rectores en los actos de apertura, igualmente significativos, en su mayor parte, que aquel de la Salamanca de 1939 que tantas veces se ha traído a colación. Pero no tema el lector que nos prolonguemos más. Si hemos insistido en el pormenorizado comentario del texto de Rodríguez de Valcárcel es porque en él se hallan contenidos los significados fundamentales de las futuras reformas universitarias. El ministerio había iniciado ya consultas con Falange y su sindicato universitario, así como con las Universidades, su profesorado y alguna que otra institución. Y había promulgado muy precozmente una ley de bases (de fecha 25 de abril de 1939), que sin embargo no contiene todavía —habrá que esperar otros cuatro años— los elementos fundamentales que vertebran la muy conocida y duradera Ley de Ordenación Universitaria de 29 de julio de 1943 (BOE del día 31).

A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, la ley no aportará grandes novedades frente al pasado, en lo que a estructura universitaria se refiere. Puede entenderse, incluso, como una caricatura de la ley Moyano, exagerando hasta el máximo la jerarquización y la ideologización contenidas por aquélla. Los enormes poderes que se atribuyen al rector avalan lo primero, y la segunda halla su paroxismo en el encuadramiento global del corpus universitario dentro del marco del partido único. El rector, como es sabido, debía pertenecer a Falange, y a imagen y semejanza suya, el resto de los universitarios hubieran debido formar parte también del conjunto; la afiliación de los estudiantes, obligatoria, poco hubo de suponer en la práctica; pero de momento nos interesa resaltar, eminentemente, la doctrina.

b) La prisión del dogma

La máxima originalidad de la ley estriba, como era de esperar, en su espíritu corporativo-político y organicista. Reside en ese enorme empeño, en el que tantos hubieron de naufragar, en pro de que tanto estudiantes como profesores participaran honda y activamente del pensamiento político del nuevo partido, así como de los dogmas y la

ortodoxia católica (lo que, en conjunto, y de modo tan ineficaz como incómodo para el que lo sufría, se pretendía conseguir con las denominadas «tres marías»: la religión, la política y la gimnasia). La inclusión en el sindicato, como afiliados, se entendía vehículo adecuado para la transformación de las élites que se pretendía, y la deseable adscripción del conjunto del estudiantado a los Colegios Mayores (para cuyo gobierno se readaptaron los patronatos preexistentes), iba pronto a ser puesta en cuestión por el inmenso costo económico que hubiera exigido, limitándose en mucho sus expectativas y sus medios. No se renunció, en cambio, a la simbología adecuada: los estudiantes del SEU deberían portar sus emblemas, incluso sus uniformes —los de la Milicia universitaria— en los actos públicos de corte académico y, desde luego, deberían dejar constancia, donde hiciese falta, del alto espíritu de servicio y la especial misión (dentro del peculiar reparto de funciones que su ideología política les asignaba), que su pertenencia al «alma mater» les confería, por definición.

La legislación complementaria desarrollaba y completaba la nueva ley en sus aspectos básicos. Incluso adelantándose a la Ley de Ordenación Universitaria, el decreto de 19 de febrero de 1942 admitía los Colegios Mayores ya existentes y creaba otros nuevos. Para Madrid, reconocía al Cardenal Cisneros y al femenino Santa Teresa de Jesús, anunciaba el Francisco Franco, el José Antonio Primo de Rivera y el femenino Isabel de España. En ese mismo año, otro decreto de 21 de septiembre los concebía como vehículo de la estrechísima y feliz unión entre el núcleo familiar y el universitario, demostrando y asegurando «la íntima comunicación entre el pueblo español y la Universidad». Debían completar, así, el papel del Servicio de Protección Escolar, encargado ahora de cumplir, rescatándolas de la vieja historia universitaria, las añejas funciones que en Alcalá, por ejemplo, asumían los tutores de pupilos («sostener comunicación con los padres o tutores de los escolares, informándoles acerca de su conducta y aprovechamiento», LOU, arts. 36 y 70).

Pero la misión colegial era todavía más amplia y privilegiada: «Ellos —promulga el decreto de septiembre de 1942— han de ser el órgano fundamental de la Universidad que renace, donde se forje la personalidad íntegra del estudiante, en su universal dimensión, natural y sobrenatural, individual y social, intelectual, estética y física, completando así la preparación científica encomendada a las Facultades y persiguiendo, en definitiva, formar al alumno en esta compleja y desatendida profesión: la profesión de hombre». Para realizar esta tarea no podía prescindirse —es evidente— de formular un ideario previo: «Los Colegios Mayores se inspirarán para realizar su función educadora en los principios de la moral católica, y procurarán arraigar sólidamente en los colegiales el espíritu de disciplina, austeridad, amor al trabajo, culto del honor y servicio a Dios y a España, consustanciales con los postulados del Movimiento Nacional».

Si hemos demorado un tanto nuestra atención en esta cuestión de los colegios es porque, junto a los factores de orden ideológico, de suma importancia, que la vertebran, tampoco hay que descuidar otros, quizá menos aparentes, pero igualmente determinantes desde el punto de vista práctico. Aunque, en efecto, sus nuevos propagandistas e ideólogos se reclamen herederos de Cisneros o incluso del rey Alfonso el Sabio, es evidente en su crispado y voluntarista proyecto un afán de anular, por absorción, toda aquella otra inmensa combatividad formativa —sin duda todavía viva— que también

durante las pasadas dictadura primorriverista y II República (en tantos aspectos su continuadora) centraba, en buena medida, sobre instituciones semejantes la tarea de la formación de élites.

Respondían aquellas otras preocupaciones, fundamentalmente, al impulso exterior e interior que pugnaba por revitalizar, de acuerdo con las nuevas exigencias del progreso intelectual y científico, la institución universitaria en su conjunto. Cuando la universidad franquista se configura, y por mucho que se volviese la espalda al resto del mundo, lo cierto es que aquellas directrices del pasado inmediato no pueden ser obviadas. Si ello se integra en esa potente maquinaria de homogeneización ideológica que se pretendió poner en marcha, parece que pueden irse estableciendo, poco a poco, las claves para la comprensión —más honda y, por lo tanto, más compleja— de esa especial floración de colegios, públicos o privados, políticos o religiosos, que hoy configuran, con más o menos activa vigencia, parte importante del paisaje de la Universitaria complutense, en Madrid.

No es de extrañar así, en definitiva, y de acuerdo con las premisas recogidas del discurso leído en el caserón de San Bernardo y de las otras sentadas por la LOU, que la primera preocupación del ministro Ibáñez Martín fuese la regulación de las enseñanzas de la religión, la educación física y la formación política, dentro de la Universidad. Tres decretos de 1944 así lo demuestran, siendo sus fechas las de 26 de enero, 29 de marzo y 29 de abril, respectivamente. Cualquier cosa que al respecto pudiéramos decir nosotros aquí, más o menos precipitadamente, habrá resultado, sin duda, mejor dicha —en otros momentos— por cualquiera de quienes intervinieron de modo más directo en aquel proceso. Es la voz de Dionisio Ridruejo, sin lugar a dudas, una de las más autorizadas para recordar cuándo y cómo «la investigación y la enseñanza se convierten en empresas oficiales de un Estado dogmático que, con frecuencia, las delega a una Iglesia de cruzada». Condicionada por el dogma, político y religioso, la vida intelectual se agosta dentro de las paredes universitarias, pero ello no debe, bajo ningún concepto, llevarnos a pensar en incrementos sensibles de la desconfianza global de las escalas académicas frente al sistema. Sí, en cambio, podemos detectar ya, con toda claridad, los rastros de la contestación liberal de izquierdas —que tendrá que esperar, todavía, hasta el entierro de Ortega, en el otoño de 1955—, así como (mucho más evidente, porque gozaba de libertad interna de formulación) la apertura del gran enfrentamiento entre falangistas. Una y otro se nos aparecerán profundamente trabados en su manifestación más conocida, la de los sucesos del 56.

Volviendo de nuevo a la normativa oficial, y limitándonos a la evaluación meramente formal de las vicisitudes más significativas, diremos que, por fin, lo que se conoce como decretos de Ordenación de las Facultades Universitarias (BOE de 8 de agosto de 1944) vendrán a cumplir el último de los mandatos explícitos en el discurso de apertura del alumno Rodríguez de Valcárcel, en 1941. Respecto al interés que aquí nos guía —el de contribuir mínimamente a la reconstrucción de la historia de la Universidad de Madrid— tienen el especial significado de que otorgan a ésta (como ya hicieran los liberales en su día) esa preeminencia y prioritario lugar que las normativas autonómicas le habían disminuído, afortunadamente para unos y otros, en la segunda y tercera décadas de nuestro siglo. De nuevo ahora Madrid, escogida —por razones exclusivamente

políticas e ideológicas, es obvio —como modelo y directriz, vendrá a ser la única Universidad con estudios completos y la única en la que —por el momento, de acuerdo con la transitoria 4.ª de la ley de 1943, y hasta que el ministerio decidiera otra cosa— podrían defenderse las tesis doctorales, ante un tribunal de cinco catedráticos, y tras haber cursado los correspondientes —e inarticulados— estudios del doctorado.

Dentro del conjunto de instituciones académicas, la Facultad de Filosofía y Letras ostentaba un cierto rango relativo —podemos decir, quizá, sin reparos que «moral»—, de ningún modo producto de una mayor atención y dedicación científica y profesional, nunca objeto de una suficiente dignificación en cuanto a disciplinas, métodos y contenidos, tanto por parte del profesorado como de los poderes públicos. Se dijo no obstante de ella —aprovechando su conexión genética con la humanista Alcalá de Cisneros— que era «la herencia más calificada de la gran Universidad española del siglo XVI». Pero no se recordó en absoluto su pujanza real, encomiable, como institución cultivadora de saberes del hombre en la pasada etapa republicana. El cordón umbilical había sido violentamente cortado, y a ese reciente pasado, tan angustioso y culpable, se prefería aquel otro, remoto, y mistificado tanto en sus horizontes epistemológicos como en cuanto a la realidad social a la que, obligatoriamente, debería dirigirse el discurso universitario.

La Facultad en cuestión, la de Letras, comprendía ahora siete secciones: Filosofía («cuyo renacimiento es de todo punto necesario en nuestra patria»), Filología clásica, Filología semítica, Filología románica, Historia, Historia de América y Pedagogía. Por su parte, la de Ciencias iba a constar de las secciones de Matemáticas (antes Exactas), Químicas y Naturales. A la vez, iban a ser reglamentadas las facultades de Derecho, Medicina, Farmacia, Veterinaria y Ciencias Políticas y Económicas. Esta última, compuesta de dos secciones, aparece como novedad en el conjunto de las universidades españolas, después de que hubieran sido del todo barridos los experimentos autonómicos realizados en Valencia y Barcelona en plena guerra civil. Políticas tiene ahora una función enormemente significativa: la de ayudar a salvar una crisis del Estado que, según se estima, hunde sus raíces en ese continuo y pernicioso intento de «sustituir el mando político por el dominio económico o de clase». La nueva facultad se establece sólo en Madrid, en un reconocido esfuerzo por hacer de ella algo muy cercano al poder central y, a la vez, impedir de rechazo el cumplimiento de funciones similares en otros espacios culturales de fuerte impregnación nacionalista —Cataluña muy especialmente—, que se pretende de este modo asimilar, desnaturalizándolos: «A la nueva Facultad corresponde una misión de gran alcance. A ella son llamados los hombres que sientan la vocación de los temas políticos y económicos, para que, con el ánimo y el rigor que la vida universitaria exige, puedan forjar una fecunda doctrina española». Como más abajo veremos, en seguida surgieron los problemas profesionales en cuanto a los titulados por esta facultad: la crisis del Estado, al parecer, era capaz de irse resolviendo sin su ayuda.

En términos globales, y para el conjunto de las enseñanzas impartidas en los planes de estudios de las facultades, lo que impera ahora es la reglamentación más estricta. Todo rastro de la antigua libertad de opción puesta en marcha, experimentalmente, por los gobiernos republicanos, desaparece de manera absoluta e incontestable. La minuciosidad más escrupulosa guía la mano del legislador, que ha optado por ser buró-

crata y limitador antes que alentador generoso de vocaciones profesionales. Los exámenes, incluído el final de carrera, que dejaba paso al ejercicio de la profesión, son estrictamente delimitados y se repetirán monótona y ritualmente. Necesariamente ha de haber, sin embargo, ciertos cambios que pueden ser entendidos como mejoras; así la concesión de una doble titulación en la sección de Ciencias Naturales (Biología y Geológicas), o la aparición de la licenciatura en Química industrial («medida aconsejada por un ferviente anhelo de los químicos españoles») o incluso, para terminar, cierta atención procurada a las especialidades médicas.

¿Podíamos, en su caso, considerar dichas transformaciones, pequeñas en conjunto; tímidas puesto que, en su mayoría, van aherrojadas por el miedo, como un camino susceptible de conducir a la recuperación del tiempo perdido? ¿Podíamos considerar que, aún incluso teniendo en cuenta las desastrosas condiciones generales del país, el modelo ideado por el franquismo habría de resultar resistente y duradero, dada su inflexibilidad —no incomprensible, pero sí paradigmática—, en el orden de las instituciones de enseñanza superior?

Lo cierto es que la Universidad española, la de Madrid muy especialmente, demostró bien pronto no hallarse pertrechada, en absoluto, para soportar sin resquebrajarse los movimientos sociales, por epidérmicos que éstos pudieran ser. Lo cual no obsta, sin embargo, para que, a su vez, resquebrajada y todo, fuese capaz de resistir cualquier conmoción, reconociéndose en un mismo espejo la institución, por mucho que hayan cambiado los tiempos y las circunstancias. Entonces, en los primeros años cuarenta, las reflexiones «desde» y «sobre» la Universidad no podían ser tan unívocas como en la práctica posterior a veces se nos asemejan. La mediocridad cotidiana de lo vivido por el estudiante era sin duda el telón de fondo, pero los esfuerzos por romper esa mediocridad, que en seguida abordaremos, se tropezaron con la terrible trama de la política y la inercia doméstica de la impermeabilidad a casi cualquier estímulo.

Resultó la anterior una larga etapa de la Universidad central, mucho más larga subjetiva que objetivamente, quizá. Su final sobrevino de manera no abrupta, sino de modo mucho más matizado de lo que a veces se piensa, cuando nos dejamos arrastrar por los sonados —y desde luego decisivos— sucesos de 1956. Pero lo más importante del caso, a nuestro entender, es que la crisis de la concepción falangista del modelo universitario —y su expresión más compleja, Madrid— se produce precisamente desde dentro, enfrentándose las opciones y los talantes, las inquietudes y las relaciones de poder dentro del partido, hasta que, finalmente, lo que comenzó en 1951 como modélico proseguir de una trayectoria prevista —mas no incorregible—, acabara en 1956 como fracaso rotundo (aunque no definitivo) del régimen para conseguir la sumisión de la Universidad. Protagonista de excepción de este proceso fue Pedro Laín, el rector de Madrid a quien, junto a Tovar, Ridruejo y otros pocos falangistas corresponde —como señaló justamente Mainer— «la reapertura de la vida intelectual madrileña con posterioridad a 1939».

c) La recuperación de la Universidad: la urgencia de una moral

Para llegar a esta circunstancia de enorme trascendencia, la entrega a Laín de las riendas de la Universidad matritense, fue preciso ver el fin del largo mandato del ministro

Ibáñez Martín, así como del rector Pío Zabala, siendo entonces llamado Joaquín Ruiz Giménez a la cartera de Educación Nacional, quien a su vez ofrecería al catedrático de Historia de la Medicina el cargo. Para muchos, era ésta una esperanzadora conjunción de los sectores más progresistas y humanistas de la democracia cristiana y de Falange, en un proclamado intento de mejorar los cauces de expresión y la vida educativa y cultural española. Cuando Laín accede a su puesto, y tal como recordará en 1976, encuentra una universidad «mal dotada, más bien atónita, porque no podía ser ajena a la general desmoralización de nuestra vida civil, todavía no rehecha de la enorme sangría a que la habían sometido el exilio y la depuración, y de buen o mal grado habituada —once años bajo el mismo gobierno— a los modos y a las prácticas del mediocre Ibáñez Martín». Iba a hacer todo lo que estuvo en su mano por transformarla.

Para que la institución que se disponía a regir recobrara su presencia social, su función cultural y su actividad científica, el nuevo rector de Madrid fijaba, tanto para sí mismo como para la comunidad académica, seis objetivos. Expuestos ya en el discurso inaugural del curso 1951/52, eran éstos los siguientes:

«Progresivo robustecimiento de la unidad universitaria; cuidado eficaz de la formación profesional y exigencia constante respecto a la validez social de la enseñanza en nuestras aulas; ofrecimiento de una educación cultural básica —el "humanismo" que piden nuestros días— a todos los estudiantes, o cuando menos a la mejor parte de ellos; atenta revisión de cuanto se había venido haciendo en lo tocante a la formación política y religiosa; constante esfuerzo por mejorar el rendimiento de la investigación científica de la Universidad y, como consecuencia, establecimiento de un bien pensado convenio entre ésta y el Consejo; apelación constante e instante a la sociedad y al Estado en favor de la enseñanza universitaria.»

Como es obvio, y vista la evolución posterior de los acontecimientos en la que por entonces tomó el nombre (recordando momentos eminentemente liberales) de Universidad de Madrid —no Central, pero tampoco Complutense—, lo cierto es que la mayor parte de dichos objetivos, por unas razones o por otras, no llegaron a verse cumplidos. Y, en la medida en que parte de ellos todavía resultan recuperables por cualquier tipo de «regeneracionismo» académico, habría que preguntarse si es que pueden llegar a serlo. Es quizá, de todo ello, en aquello que se refiere a la reactivación de la vida universitaria y la mejora real de las enseñanzas, donde mejor y más duraderamente se cumplieron los objetivos del nuevo rector. Y no hay que insistir demasiado en lo que esto revela (junto a circunstancias de carácter biológico: los nuevos incorporados a la vida intelectual), acerca de la capacidad de gestión y la autoridad intelectual y moral de Laín entre sus gobernados. No demasiado gobernables, por otra parte.

Comenzando por lo más externo, como desde la cáscara hacia el núcleo, se intentará ahora otorgar «seriedad y recatado brillo a los actos corporativos». Con ello no se hacía sino cumplir —como en tantos otros momentos históricos en que se intentó impulsar la vida universitaria, regenerándola —con la Ley de Ordenación Universitaria, en cuyo preámbulo podía leerse que el propósito innovador del legislador no ignoraba «lo tradicional ni en el aspecto más externo». Y por ello se proponía restaurar «la castiza y solemne elegancia de patronatos, ceremoniales, emblemas y actos que decoran el honor universitario». Sin embargo, situándonos ahora dentro de este proyecto aperturis-

ta, se aprecia un nuevo matiz que no debemos dejar escapar. De hecho, se utiliza el ceremonial académico no sólo en actos políticos de corte legitimador sino, lo que es más importante, en honor de profesores jubilados o de personajes que enlazan sin grave dificultad con el pasado prebélico, incluso a veces se honra a alguno no demasiado bien visto por el régimen. El sentimiento corporativo —en su sentido más positivo y menos reductor— permite, de este modo, establecer un puente sobre las aguas aún turbias de lo prohibido, y el ceremonial discreto, pero revalorizador, juega así un determinante papel autoidentificatorio y legitimador.

La voz de la Universidad volvió a buscar su cauce: la *Revista de la Universidad de Madrid,* con el esfuerzo de colaboración de Miguel Artola y Juan Pérez de Tudela, recuperó su espacio y sus funciones, tumultuosa y anárquica a veces en las colaboraciones; otras más metódica y significativa, pero siempre espejo bastante fiel del quehacer externo de una parte del cuerpo académico. Incluso se intentó que Ortega volviese a hablar en la Universidad, sin que el filósofo aceptara. Pero la incorporación final de Eugenio D'Ors o la recuperación de exiliados de la talla de José Casas, Arturo Duperier o Julio Rey Pastor fueron logros de indudable valor, por más que al mismo tiempo que esto ocurría, se percibía netamente que habían quedado fuera del ámbito académico madrileño muchos de quienes, perteneciendo a una generación intermedia, la de los jóvenes que hicieron la guerra comprometidos profundamente en el bando republicano, no tuvieron otra opción que la del exilio si es que querían seguir desarrollando tareas de índole científica e intelectual, fuesen éstas las que fueren. De su ausencia, irreparable quizá, es bien cierto que se ha resentido profundamente la vida académica en las décadas siguientes. Y que quizá tengan que pasar muchos años aún como para que, incluso en condiciones de crecimiento científico superior al actual, pueda salvarse el grave hiato de su carencia.

La Asamblea Nacional de Universidades, organizada al cuidado de la madrileña, y reunida en Madrid y Alcalá de Henares en el verano de 1953 sólo toca levemente estos problemas. Pero permite aseverar con toda seguridad —como después comprobaremos— que aquellos más conscientes entre el profesorado español universitario del momento no eran —no podían ser— ajenos al asunto.

Respecto a la formación de los estudiantes, es claro que los intentos de mejora en las llamadas «marías» no consiguieron implantarse, imposibles en sí mismos por la propia concepción de las materias que había inspirado su imposición. Además, los medios eclesiásticos y los cuadros políticos no consintieron cambio alguno. Frente a ello, se pugnó por implantar cursos, organizar conferencias, reunirse en seminarios y abrir aulas que paliaran el profundo descontento que la mayor parte de los cursantes y lo mejor de los enseñantes manifestaban, más o menos frecuente y veladamente.

La cuestión de las salidas profesionales se hallaba ahí, en el fondo, inspirando toda una queja y un malestar que no siempre se definirían como instrumentos de tipo político. Pero también había quienes, habiendo conocido —más o menos de cerca— tiempos mejores para la ciencia y la cultura españolas no se resignaban, afortunadamente, a verlos desvanecerse en el recuerdo. La tarea de vertebración que a sí mismos se imponían se reveló, muy pronto, no sólo como extraordinariamente complicada y llena de escollos, sino también —y de esto probablemente no se fue entonces del todo consciente—

como abocada a la construcción final de un modelo de sociedad abierto, incompatible en términos absolutos con la penuria cultural que el nacionalcatolicismo exigía para mantenerse en estado puro.

Volviendo a la vida material de las instituciones madrileñas acogidas al marco universitario, se abren entonces las escuelas de Estadística, Psicología o Bromatología; se crean cátedras como la «de Madrid» (subvencionada por el Ayuntamiento) o la Huntington, inserta en el conjunto de fundaciones benéfico-docentes que, al terminar la década, eran ya veintinueve, con un capital de nueve millones y medio de pesetas. Funciona con éxito el seminario Menéndez Pidal, lo mismo que los cursos para hispanistas o los puestos en marcha por universidades extranjeras (la «New York University» como pionera), tomando la Ciudad Universitaria madrileña, de este modo, un carácter creciente de dinamismo y esfuerzo cultural. En este orden de cosas, y siempre dentro del intento de Laín de unir lo más estrechamente posible universidad y sociedad, se consigue que un grupo de magnates se reúnan en la «Asociación de Amigos de la Universidad de Madrid»...

No podía tampoco esta última permanecer al margen de las novedades que el período supone en materia de Planes de Estudio y reformas generales de la enseñanza. Los cambios de los años 1953 y 1954 fueron lanzados, sin duda, desde el equipo académico que rodeaba al ministro Ruiz Giménez, que acometió la tarea —como era de esperar, dado su talante esencialmente humanista— desde las reformas pensadas para Filosofía y Letras. Salamanca jugó allí un papel de primer orden: durante el curso 52/53 el rector Antonio Tovar introdujo de forma experimental la Sección de Filología moderna, con las especialidades de francés, inglés y alemán. Al año siguiente se implantaba en Madrid la novedad, y con carácter general, se autorizaban y generalizaban por decreto de 9 de julio de 1954.

Aquel mismo año, por orden de 4 de junio, se había reorganizado en Madrid la facultad de Filosofía y Letras, siendo entonces la preocupación esencial el mejorar las enseñanzas pedagógicas. En lo que respecta a Medicina, es fácil desde luego detectar la intervención del propio Laín y del decano García Orcoyen en las reformas que se acometen. Un decreto de 11 de agosto de 1953 había reorganizado aquellos estudios, atendiendo con cuidado al curso selectivo y diseñando una licenciatura en siete años. Después, por ley de 20 de julio de 1955, se conseguía una esperanzadora decisión sobre las especialidades médicas, decisión que todavía se amplió más tarde, pero que lamentablemente quedó únicamente sobre el papel, a lo largo de bastantes años. Lo cual no impidió, en efecto, que distintas escuelas de especialidad pudieran desarrollarse a partir de aquí, no obstante no contar con todo el estímulo que, en un principio, pudo esperarse. Fue, por último, durante el rectorado de Laín y el de su sucesor cuando se consiguieron importantes subvenciones para conseguir terminar con la construcción del Hospital Clínico Universitario.

La evolución numérica del alumnado se revelaba como satisfactoria, contando con la incorporación progresiva a las aulas de contingentes de procedencia social algo más diversificada. Todo ello muy matizado, necesariamente, y desde luego sin que las tasas de escolarización superior llegasen nunca a hacerse equivalentes a las de otros países de la Europa occidental. De todas formas, valga como elemento de comparación el in-

dicar que, si en el curso académico 1952/53 eran 19.086 los estudiantes que cursaban enseñanzas de tipo universitario en Madrid, en el de 1931/32, en pleno apogeo republicano, las cifras globales eran de 12.388. (En 1940/41, lógicamente, se habían reducido los matriculados hasta 9.799, momento a partir del cual los totales comienzan lentamente a ascender.)

d) Lo cotidiano y lo político en el descontento escolar

La derrota de las potencias fascistas, en 1945, abre una brecha profunda en las seguridades ideológicas del primer franquismo. Como más de un observador será capaz de comprender, desde un lado y otro de la confrontación del 56, lo cierto es que, para muchos estudiantes, es difícil aceptar un sistema distinto al del resto de los países a los que, aunque de modo tan superficial y distorsionado, les es dado acceder; al menos por contactos, alguna que otra lectura, y los propios viajes veraniegos patrocinados por el SEU. Grupos pequeños de intelectuales de izquierdas habían vuelto a reorganizarse desde fines del 44, iniciando a partir de entonces un intento de intervención en la Universidad (a través de la reconstrucción de la republicana FUE), que se saldaría con la dura represión de la primavera del 47. Los herederos ideológicos del proyecto asociacionista estudiantil de matriz liberal o comunista, a partir de aquí, van a ser inevitablemente otros, más jóvenes y distintos a sus compañeros que vivieron la guerra o la inmediata posguerra, jóvenes estudiantes «sin una memoria histórica biológica» —como recuerda Roberto Mesa, o como insistieron en su día, advirtiendo o censurando a los poderes públicos, los mismos Laín y Ridruejo—.

Pero lo que no parece posible hoy sostener es que, entre aquella fecha dramática de 1947 y la contundente colisión del 56, se abre un período de tranquilidad, de atonía o de calma apacible. Si es cierto que el SEU perdía a ojos vista prestigio y eficacia ante el estudiantado, también lo es que luchaba denodadamente, desde dentro y con las jerarquías, por que ello no fuera así. Y, lo que más se relaciona con su final, contribuye en distintas ocasiones a la puesta en marcha del mecanismo regeneracionista que, a su vez, posibilita la manifestación explícita de la oposición al franquismo que en la Universidad se estaba aglutinando. Dicho esto de esta manera, puede ser susceptible de malentendidos, pero como más grave todavía puede resultar el eliminar personajes de la tragedia antes de que éstos desaparezcan, realmente, parece oportuno convenir en una serie de cuestiones de principio: Primera, que la reacción antiburocrática del SEU, a principios de los cincuenta, no se dirige sino a controlar una situación que se les escapa de las manos (como muy bien indica el propio Mesa). Pero que precisamente en esa circunstancia, coadyuvan y posibilitan —en origen— movimientos tan fuera de su control como son los del demócrata-cristiano Ruiz Giménez y los del mismo falangista Laín. Ello, sin que esto quiera decir, por supuesto, que no haya enfrentamientos frecuentes y, a la larga, graves.

Segunda, que hay indicios claros de liberalización entre determinados sectores del profesorado, los cuales no bastan, sin embargo, para imprimir a la situación un giro significativo. Muy probablemente, nunca hubiera partido de este estamento, por muy urgido de reformas que se hallara —como es evidente—, un vuelco susceptible de in-

fluir, de modo determinante, en la marcha política de los asuntos del país. Todo lo cual no supone, en cambio, que la plasmación de un ambiente conveniente para la protesta, la formulación de determinados argumentos y su divulgación, y, sobre todo, los apoyos puntuales e institucionales, no hubieran de contribuir poderosamente a que los hechos alcanzaran el grado que todos conocemos.

En tercer lugar, y por último, que para muchos de los universitarios, unos y otros la deteriorada situación académica revestía una importancia menor que las dificultades profesionales que surgían inmediatamente después de la posesión del título. Lo cual a su vez, tampoco es óbice para que reformistas de uno y otro talante vinculasen estrechamente ambos problemas y tratasen de adelantarse, con sus soluciones —bien solamente ideadas o bien total o parcialmente ensayadas—, a la que suponían habría de ser una rebelión colectiva escudada tras la baja calidad de la enseñanza superior.

La historia se encargaría de demostrar que no iba a ser éste de la capacitación técnica y la estrechez del mercado profesional el detonante preciso de la explosión en el medio universitario. La política, en su más complejo y amplio sentido, sí que sería capaz de hacer saltar la chispa. Pero no hay quizá sino que seguir detenidamente la marcha de los acontecimientos, para llegar a concluir que, muy posiblemente, en condiciones distintas a las que regían la vida académica durante aquellos cinco años del rectorado de Laín, el estallido no se hubiera producido, entonces. O no se hubiera producido «allí». No podemos aquí, es evidente, seguir paso a paso dicha trayectoria, y nos contentamos —esperando que sea ello bastante como para respaldar nuestro aserto— con reconstruir abocetadamente un par de episodios: el de la Asamblea ya citada del verano del 53, y el de la inspección llevada a cabo sobre las clases particulares, en el curso académico 1953/54.

A la altura de febrero de 1953, el ministerio de Educación veía la necesidad de que la Universidad analizase, sosegada pero profundamente, «la trascendencia de las funciones que le están encomendadas», al tiempo que debatía las razones del pesar y la inquietud que por su «eficacia y movimiento se percibe hoy en los más diversos sectores de la vida nacional». Una orden ministerial del día 6 de marzo convocaba así, a partir de la instancia del Consejo Nacional de Educación, una Asamblea de Universidades para el mes de julio siguiente. Acudirían los rectores y demás cargos de representación y también los decanos, más alguna otra delegación de las facultades y los delegados del Servicio de Protección al Estudiante, y cierta representación de los profesores adjuntos. Los temas a tratar —desglosados en bloque por la comisión organizadora, que presidía el Director general de Enseñanza Universitaria, Joaquín Pérez Villanueva, y cuyo secretario era el mismo que el del Consejo Nacional de Educación, es decir, Manuel Fraga— quedaban agrupados en cinco grandes capítulos: uno sobre personal universitario docente; otro sobre medidas de selección del estudiantado; un tercero sobre planes de estudios; otro más sobre régimen jurídico y económico de las universidades, y —en quinto lugar—, una especie de cajón de sastre rotulado como «temas varios».

Del primero de dichos apartados convendría decir, al menos, dos cosas: primera, que se indica levemente, ya incluso en las directrices de las ponencias, la «posible intervención de las Universidades en su adscripción (la de los profesores funcionarios) a los respectivos claustros»; y segunda —ésta menos sorprendente que la relativamente osada

que acabamos de recoger—, que los profesores adjuntos, y mucho más los ayudantes de clases prácticas, nunca se conciben como parte de un todo orgánico, sino como piezas añadidas a un sistema que, según todos los indicios y al parecer, se hubiera querido gustosamente autosuficiente. Quedaron designados para este primer bloque de ponencias Alvaro D'Ors, de la Universidad de Santiago, y Jaime Guasp, José Maldonado, Fernando Garrido Falla, Eduardo García de Enterría y Miguel Merchán, todos ellos de la de Madrid, y los dos últimos por entonces adjuntos.

De la circular n.° 22, sobre «Profesores adjuntos, ayudantes y otros grados complementarios de la cátedra», que suscriben los tres últimos profesores citados, se desprende sin duda toda una serie de criterios para la racionalización de la enseñanza que, a su vez, revelan y hacen transparentes una porción importante de sus lacras. Sabemos por aquélla —y por si no tuviéramos otras muchas fuentes de corroboración al respecto— que los adjuntos deberían realizar su tarea «con espíritu de entrega», transmitiendo entusiasmo al estudiante —lo que no era frecuente—, y propiciando el cumplimiento completo de los programas (que no incumbía al catedrático, más inclinado —legítimamente, se concede— a la explanación monográfica de aquellos temas que más se acerquen a su propia investigación). Los adjuntos, por su parte, convencidos de que sus puestos «deben ser entendidos como tránsitos dignos hacia una posición mejor, a la que no pueden llegar todos, pero cuya posibilidad debe atraer a los mejores», nada tienen que objetar respecto a las servidumbres a las que se ven obligados en su aspiración a la cátedra. Pero sí reclaman, en cambio, les sean fijadas desde el principio las lecciones del programa que, cada año, les corresponderá impartir, además de las de sustitución, más o menos imprevisibles. Por supuesto, que este trabajo, transitorio y escasamente autónomo, esperan sea por fin remunerado de forma moderadamente digna, si bien «tampoco debe pretenderse que alguien viva de algo que, en muchos casos, no es sino una ocupación parcial».

Respecto a los ayudantes de clases prácticas, ésta sí que aparece como figura degradada del todo en la realidad, no desempeñando en la mayor parte de las ocasiones cometido práctico alguno. Para los ponentes, sin embargo, no hay otra posibilidad que la de conectar con la clásica representación del «demonstrator» inglés, cuyos cometidos se centran en servir de enlace inmediato entre el alumno y el docente (no siéndolo aquél en la consideración que aquí se defiende, bajo ningún concepto). También sin embargo para el ayudante, a pesar de lo muy humilde de su tarea, se habla de las necesidades materiales que debe cubrir, proponiéndose con carácter transitorio le sean abonadas 100 pesetas por cada hora de prácticas realizadas, y esto en cualquier especialidad en la que se imponga. Sin embargo, no habrían de ser ellos los únicos responsables de la formación técnica y empírica del estudiantado: en grupos no superiores a 50 —se propone— los estudiantes recibirán la atención conjunta de dos alumnos internos (sobre todo en Medicina), además del ayudante correspondiente a cada asignatura. Y el trabajo de los tres, sistemáticamente, habría de supervisarlo y coordinarlo el adjunto, ofreciéndose de este modo, en definitiva, «no sólo la necesaria enseñanza práctica, sino también un contacto docente del que no pueden derivarse sino ventajas».

Concebido así como «instrumento de cátedra», el ayudante debería abordar necesariamente esta función antes de pretender convertirse en adjunto, dependiendo en defi-

nitiva su mayor o menor abundancia relativa del incremento de las tasas académicas que la mayor parte de los asambleístas encontraron entonces de urgente empeño. Respecto a los adjuntos, nunca recelosos del concurso-oposición, se insiste reiteradamente en la transitoriedad de su cargo, «obligatoria en provincias», incluso, «para no taponar». Y, por fin, los siempre mencionados profesores «extraordinarios», de los que —sean cuales fueren la circunstancia y ocasión— tan mermado uso hace la Universidad española.

Claro que gustaría a los ponentes, ¡cómo no!, servirse y servir a sus matriculados con el esfuerzo añadido de especialistas de renombre en las diversas disciplinas. Pero toda precaución es poca: contratación anual, para cursos monográficos muy concretos (nunca fundamentales), y siempre que no lesione cualquier otro interés previo... Sin embargo, en la argumentación que se utiliza para defender su puesta en práctica, por contraste, se hallan reflejados toda una serie de elementos propios de la muy deficiente enseñanza impartida. Precisamente aquellos que generaban, cotidianamente, ese descontento cuyos efectos de desafección hacia el sistema tanto temía el Sindicato estudiantil. Así, con énfasis un tanto mesiánico (que no hace sino reflejar la gran penuria de la realidad educativa superior), entienden los ponentes de esta subsección que, sólo con la participación, nacional y extranjera, del profesorado extraordinario, «se abrirían nuestras Universidades hacia temas y problemas vivos y actuales, dotándolas de una inquietud y de una flexibilidad que hoy están muy lejos, por desgracia de poseer». Y lo mismo: «Se superaría la estrecha concepción de la Universidad como simple fábrica de títulos. Se desbordaría la consideración de las Cátedras como simples repetitorios donde siempre y sólo se explican programas académicos y sistemáticos, muchas veces idéntidos a sí mismos durante lustros y lustros. Se aseguraría la colaboración de las personalidades científicas nacionales que desarrollan una actividad estimable, y tantas veces de primer orden, fuera de las Cátedras, centrados en actividades profesionales, de la industria, etc., sin propósitos de hacer carreras universitarias propiamente tales». Y hasta se podría, con la incorporación de figuras extranjeras que ya recomendara Cajal —citado expresamente—, «importar técnicas científicas nuevas, formar equipos, sin los cuantiosos desembolsos, además de la problematicidad de resultados, que exige el sistema alternativo de las pensiones en el extranjero». En definitiva, y como conclusión, «se daría una responsabilidad a las Universidades y la posibilidad de un estímulo vivo a su labor, (introduciéndose) seguramente un fermento de inquietud y de superación que podría afectar a la totalidad del personal docente».

A partir de un texto de este tipo —y hay muchos en los años a los que nos estamos refiriendo aquí—, pueden establecerse fácilmente muchas de las carencias, seculares, pero no por ello menos sensibles, de la Universidad española. Y todavía podemos profundizar más en la desazón, si tenemos la paciencia de seguir permenorizadamente el informe: escasa capacitación profesional y limitaciones en la profesionalización aparecen sin dificultad entrelazadas, cuando se urge a la minuciosa reglamentación de los saberes particulares. «Es desolador —dicen en lugar bien visible los ponentes— comparar cualquier Universidad española con los grandes centros docentes del mundo en cuanto al cuadro de materias que se profesan: nuestra Universidad, apenas, salvo iniciativas individuales, más señaladas por eso mismo, no atiende más que a asignaturas globales limitadas, por supuesto, en su número, y siempre las mismas.» Tomando como ejem-

plo a la «London School of Economics and Political Sciences», equiparable al menos en el título a la nueva Facultad madrileña, se recuerda que, para aquel curso académico, eran nada menos que 594 las enseñanzas que aquélla tenía dotadas, «entre sistemáticas y monográficas». Por si argumentos financieros pudieran salir al paso, todavía se concreta que «no se ejemplifica aquí el cuánto, sino el qué, la concepción abierta de la docencia por contraposición a la reglamentada de arriba abajo, la apertura del mundo docente y del discente hacia los temas vivos del momento, y hacia la especialización, con ventajas tan notoriamente positivas para todos». Y, para terminar, atreviéndose ya directamente a la crítica de una práctica desvirtuada principalmente por los vicios de tan fuerte arraigo entre el profesorado: «Es bien sabido que el propósito que animaba a la Ley de Ordenación Universitaria sobre este extremo ha fracasado casi íntegramente (salvo en las enseñanzas del Doctorado), y que de la dotación de cursos monográficos se ha hecho en muchos casos un sistema suplementario de la escasa remuneración del personal docente».

Pero vengamos a los catedráticos y a su opinión al respecto (puesto que sabemos que dos de los ponentes que hemos seguido hasta aquí eran adjuntos). ¿Qué entendían ellos que estaba ocurriendo dentro de la carcasa? Lacarra, Canellas y García Arias, todos ellos catedráticos en Zaragoza, por entonces, habían quedado encargados de redactar las precisiones pertinentes al «Status administrativo y social del catedrático y, en general, del profesorado universitario». La circular n.º 34 nos ofrece sus opiniones al respecto y, si hemos de resumirlas brevemente, habremos de convenir en que la utilización repetida de términos como «vitalidad» o «revitalización» aplicados a la dinámica universitaria no revelan otra cosa sino una urgencia reformista de múltiple expresión. «La Universidad actual —denuncian sin veladura los nuevos ponentes que vamos a seguir—, pese al programa esbozado en el texto legal de 1943, mantiene en la práctica la concepción y los moldes universitarios anteriores, y con éstos difícilmente ganará el amplio crédito de la sociedad española.»

Si la intención es de restituir a la Universidad su prestigio —escondido en el pasado hasta donde no alcanza la memoria—, será preciso hablar de una «sana autonomía», que inyecte «savia nueva» y responsabilidad moral al cuerpo universitario. Pero ello exige, es obvio, una transformación profunda de la legislación en materia de Universidades, y esto, según advierten los firmantes del texto, es convicción conjunta que «explica el carácter marcadamente "oposicionista" que puede imputarse en algunos casos a las consideraciones que se siguen».

Mas ¿no convendría comenzar por lo básico? La mejora en las remuneraciones, imprescindible para una dignificación laboral, aparece aquí, comprensiblemente. Los datos comparativos que los ponentes traen a colación demuestran, por ejemplo, que entre 1935 y 1953 los catedráticos de Universidad han descendido en la escala económica de manera vertiginosa, al tiempo que otras profesiones —como la de letrado del Consejo de Estado, entre otras— han visto invertida su relación con la cátedra, en el plazo de medio siglo, de manera asombrosa. Una «incompatibilidad bien retribuida» podría resumir el proyecto económico de los ponentes, si bien no se prescinde del todo de las compatibilidades que autorizaba la O.M. de 21 de febrero de 1946. No podía ser de otra manera, dada la «notoria escasez del profesorado universitario en relación con el

número de sus alumnos», lo mismo que la «sana tendencia a completar la enseñanza universitaria con la especialización profesional».

Pero quizá no es sólo la merma salarial la que produce el malestar entre el cuerpo de catedráticos, sino también, a ojos vistas, su relegado papel en las jerarquías de lo social. Tanto o más que la retribución mensual recibida del Estado, parece preocupar a los ponentes —portavoces certeros de su categoría—, el rango y la posición relativa que, administrativamente, les viene a corresponder. Así, sin ir más lejos, el reglamento de dietas y viáticos de julio del 49 —deteriorando manifiestamente la jerarquía establecida por el anterior, de junio de 1924—, había sido objeto de críticas y molestias profundas. Y lo mismo podíamos argumentar si entráramos en cuestiones de ceremonial y representación pública, que este grupo social, en franca decadencia, estima como insultante. Y en cuanto a las instituciones políticas, para terminar, se reclama enérgicamente una mayor representación tanto en el Consejo Nacional de Educación como en la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores. En ambas, verdaderamente, la presencia universitaria era irrisoria (en el primero, un 6% de los consejeros; en la segunda, sólo uno de entre veinte vocales, no siendo nunca éste miembro de la comisión permanente).

¿Qué otra salida que la insistencia, pues, en la autonomía, templada y relativa, si se quiere, pero necesaria al máximo? Para poder decidir, al menos tangencialmente, en los asuntos internos; para poder elegir, al menos relativamente, a sus cuadros... Esta habría de ser la única manera de arrancar al profesorado de su visible apatía —apatía denunciada ante todo por los estudiantes, pero a veces objeto de una cierta agresividad intragrupal, también—; y si a ello se añadía una mejora material sustancial, como ya era inaplazable, se confiaba en poder seguir adelante, con cierta dignidad y decoro. De lo contrario, poco podía esperarse del recinto universitario.

No vamos a insistir ya más, pues lo esencial está dicho. Sin embargo, y por si pudiera parecer que todo esto remite a una situación mucho más «moderna», posterior, ajena al marco político fundamental que encerraba asfixiantemente la vida cultural de aquellos días, repárese en la expresión ideológica que cierra el escrito, en sus términos y sus conceptos: «La sociedad española poco protege a sus Universidades; pero no puede echar en cara de ésta el dicterio de ignara, ni en la de los ex universitarios el de olvidadizos, sin que, por nuestra parte, los profesores universitarios, y al frente nuestras Autoridades académicas, no acometan esta cruzada de solidaridad con la Universidad. Los medios de expresión y propaganda, el uso y abuso de tantas improvisaciones, no han sido "descubiertos" todavía por la Universidad; se impone la presencia del Profesorado en la Prensa diaria, la radio, la conferencia local, la asamblea de fuerzas vivas, que provoca esos cientos de problemas que cercan a nuestras agrupaciones políticas, sociales y económicas. Sólo así calará su doctrina en la sociedad; sólo así recuperará el prestigio social que merece, para el que está capacitado, pero que no recibe, en la mayoría de las ocasiones, por su habitual absentismo de toda brecha de combate donde puede irradiar con su labor y experiencia científica un desinteresado servicio a sus contemporáneos». En resumen, se trataba, pues, de un esfuerzo más por incorporar a la doctrina oficial a tantos y tantos colegas que, guiados menos por la resistencia ideológica que por la desidia, tanto contribuían a deslucir en la Universidad eficacia y épica, a un tiempo.

En la búsqueda de dicha eficacia merecerían una atención que ya no podemos prodigar aquí las reflexiones (circular n.° 5) de la ponencia sobre «Enseñanza técnica y Universidad», cuyo presidente era Rius Miró, y de la que formaban parte, entre otros, García Santesmases, Angel Vian o Emilio Gimeno. Un grave problema profesional constituye el telón de fondo del asunto, estranguladas las salidas para los licenciados en Ciencias y ajenas las enseñanzas tecnológicas a la Universidad, por entonces. Pero sí que hemos de detenernos, aunque sea brevemente, en uno de los textos más ricos en contenidos, en sugerencias y en contradicciones: el que redactó Carlos París, catedrático entonces en Santiago, y autor en solitario de la circular n.° 7, la destinada al estudio de las relaciones entre «Universidad y sociedad».

De clara matriz contraria al optimismo menendezpelayesco (que el franquismo monopolizó, identificándolo con la defensa a ultranza de lo propio), presenta el texto de París un cierto talante europeísta, que no puede dejar de asomar cuando habla del «descuido nacional de la ciencia» o del «descrédito económico de lo universitario», por comparación con otras realidades sociales y políticas, donde la participación privada viene a compensar los necesariamente crecientes gastos de la educación superior. Texto que también se plantea la hipotética reforma de la LOU, es el que comentamos —de todo lo hasta aquí traído— el más firmemente anclado en modelos universitarios prebélicos: la referencia a Ortega era quizás obligada, y no se esconde el impacto, una vez más, de *Misión de la Universidad.* Pero el escrito de París es, también, el que más afronta —quizá sin quererlo del todo— el callejón sin salida en el que, tal vez y para siempre, se halla la Universidad, en general, como instancia suprema de formación cultural.

Reivindicación de la función suprema universitaria, la cultural, para empezar. Pero reivindicación en cierto modo imposible e incompleta, puesto que la prensa, el cine, el ensayo, la divulgación, el analfabetismo... caen agolpadamente sobre el redactor del escrito para urgirle a buscar soluciones que, teniendo en cuenta las transformaciones sociales que estas realidades conllevan, no repercutan en merma de la estabilidad y prestigio universitarios. Ardua tarea, insistimos. Y así vemos cómo, en la práctica, todo se reducirá a procurar la intervención de la Universidad en la formación de periodistas (la Escuela Oficial había sido regulada en marzo de aquel mismo año de 1953), porque «dada la responsabilidad de la misión de la prensa en el orden cultural, resulta inadecuado el que los hombres llamados a servirla desconozcan totalmente la vivencia del clima universitario, sin el cual es imposible que una inteligencia de nuestro tiempo se mueva certeramente en el mundo de la cultura actual».

Pero también presencia popular de la Universidad, se reclama, mucho más dependiente, en suma, de las voluntades individuales que de la propia estructura universitaria, tal como está planteada en un discurso un tanto redentorista. Y colaboración amplia con otras instituciones oficiales y privadas, colaboración que señalaría «un importante avance en la línea de enraizamiento de la Universidad en su entorno, caminando hacia la Universidad personalizada y autónoma —una vez más—, en muchos aspectos deseable».

Quedaba todavía un tema grave, clásico en su modernidad, pero inevitable: ¿quiénes podían ser universitarios? ¿cuáles, de entre los jóvenes, recibirían finalmente una capacitación profesional superior? Todos no, ciertamente. ¿Quiénes, entonces: cual-

quiera? Justamente por entonces se insiste a propósito de la subida de tasas. La ponencia encargada de este asunto recomendaba una gradación, según la economía del cursante, que redujera al máximo la contribución particular, en el caso de los becarios (se proponía que éstos alcanzasen hasta un 40% del total de la matrícula). Para Carlos París, entonces, las becas resolverían, ciertamente, el que los estudiantes carentes de fortuna, si es que se hallaban «realmente dotados desde el punto de vista intelectual», pudiesen acudir a la Universidad. Pero, pasando como sobre ascuas sobre el asunto, sale al paso, ya casi al final, de cualquier instrumentalización del asunto: «Toda declaración que trate de deformar la realidad presentando a la Universidad como clasicista (sic) y pretenda enfrentar a los sectores populares con ella, debe ser condenada como falsa y atentatoria contra la unidad española».

e) Conclusión: «La caja de las tempestades»

No parece posible mantener por mucho tiempo expectativas como las anteriormente expuestas en el contexto del modelo educativo superior de la inmediata posguerra. Las referencias al pasado prebélico, las huellas de la experiencia republicana, y las inevitables comparaciones con el exterior son demasiado frecuentes y taxativas. Pero la Universidad se halla hecha de un tejido enormemente resistente, y entonces no haría sino mostrar a las claras, como en tantas otras ocasiones, dónde era preciso acudir con el remedio de los zurcidos. En la tarea, al tiempo que se revelaba la imposibilidad intrínseca del «liberalismo falangista», se procedió a destapar —en palabras de R. Mesa— «la caja de las tempestades». Como última comprobación de que ese proceso fue —casi tenía, inevitablemente, que serlo— lento y progresivo, traeremos aquí a colación, muy brevemente, otro de los capítulos de moralización interna que el rectorado de Pedro Laín hubo de afrontar.

La profesionalización, los temores que despertaba el futuro y las desazones creadas por el presente, se hallan de nuevo en su superficie. A la urgencia radicalizadora de determinados elementos del SEU parecía querer hacer frente el rector cuando, en el discurso conmemorativo del XVIII aniversario de la fundación del sindicato, reclamaba para sus militantes el heroísmo de lo cotidiano, sin duda en un intento de evitar una búsqueda desaforada de la épica de lo sublime: «Conviene que vivamos las situaciones medias, las situaciones grises, las situaciones de la cotidianidad como si fueran situaciones límite». El discurso de Laín, que quiere ser un discurso ilusionado, es sobre todo —creemos— un discurso morigerado, que llama a la calma y a la disuasión, y que elude cuidadosamente las críticas que a diario los jóvenes cuadros del SEU planteaban a propósito de la práctica docente. Les invadía un miedo atroz a que ésta pudiera ser tomada, junto a la desatención política para las profesiones universitarias, como pretexto para una organización más eficaz de la disidencia, ya visible de modo incontrastable. Y en seguida hubo de producirse la ocasión.

La inestabilidad partió esta vez de un escándalo que, aparentemente, no habría de adquirir dimensiones demasiado espectaculares. En marzo de 1954, por una denuncia interpuesta por un alumno descontento con los resultados, se hace pública la venta de

aprobados por determinados profesores subalternos (adjuntos y ayudantes) en distintas asignaturas de las facultades de Derecho y Farmacia. La denuncia, en la que participa también el padre del escolar, comandante de Intendencia, no carece de dimensiones políticas e ideológicas, puesto que se achaca esta corrupción académica al rotundo albergue que las cátedras proporcionan, a su entender, a «rojos y masones».

Ya vimos más arriba cómo la Asamblea universitaria del verano anterior se había ocupado de parte del problema. Nada se había adelantado, sin embargo, y una práctica viciada dejaba en manos de ese profesorado subalterno, con mucha más extensión y frecuencia de lo deseable, la corrección y evaluación de exámenes y cualquier otro género de pruebas de capacitación. Nada añade a lo que ya sabemos el que tratemos de recordar aquí que la remuneración de aquéllos era menguada o nula; ello justificaría, difícilmente, sólo de manera tangencial aquella venta de papeletas. Pero sí diremos que el delito del que se les acusa, en el fondo, es aquel que ya condenaba la legislación de principios de siglo: el desempeñar la docencia con carácter privado, en academias o similares, precisamente con aquellos alumnos a los que luego habría de ofrecerse una calificación de carácter oficial. Y ésa es la «caja de las tempestades» que se destapa ahora, aprovechada la ocasión por el SEU para proceder a una revisión sistemática, minuciosa, de las diversas enseñanzas impartidas en las facultades más críticas. Profesores, materias y circunstancias anejas son radiografiados por la opinión recogida por el sindicato obligatorio de estudiantes, proporcionando hoy al historiador un material de inestimable valor para la reconstrucción de esa mediocridad casi inimaginable.

No vamos a traer aquí esos materiales. Pero sí parece oportuno indicar que el propio SEU es consciente, casi como nadie, de lo insostenible de la situación. Y que, utilizando profusamente los servicios policiales, vive obsesionado por la detección de cualquier síntoma de alteración, de alboroto o de protesta; síntomas que incluso se sorprende de hallar en menor medida de lo que espera, tan inestable parece el equilibrio y tan asfixiante y empobrecedora es la atmósfera. Por eso aquí, cuando se produce aquella denuncia, acude presuroso a prevenir cualquier posible capitalización por otros. Y trata, como en otras ocasiones, de redefinir sus funciones: su tarea —dice— «no puede ser la de actuar (en cuanto a los disturbios de orden profesional, se refiere), como restaurador del orden y de la calma», ejerciendo una misión similar a la que cumpliría una especie de «policía rectoral». Empeñado, en cambio, en canalizar todo tipo de expectativas y demandas del estudiantado, lo cual es ya evidentemente imposible en una dinámica de relajamiento de su imposición, el SEU acabará inculpando a las autoridades académicas de debilidad, tolerancia e incluso explícita colaboración.

Por su parte, el rector Laín decidió hacer frente al asunto de la venta de aprobados abriendo un «Expediente a la mayoría de profesores adjuntos, catedráticos y profesores de todas las facultades (excepto Letras) por dar clases particulares». Nombró juez especial para llevar a cabo las actuaciones al catedrático Manuel Fraga Iribarne, quien terminó su trabajo a principios de abril de 1955, y hubo de realizarlo fundamentalmente a base de las notas y apuntes tomadas por él mismo y su secretario Antonio Carro, por entonces adjunto, y los que le proporcionó la policía, puesto que la pública requisitoria de información voluntaria no pareció ser atendida de modo muy satisfactorio para el juez instructor, excepto en lo que se refiere a la colaboración espontánea de algunos

testigos de descargo. A pesar de ello, se insistió en hacer del asunto un proceso político y no una mera cuestión de orden académico.

En su informe final, Fraga denuncia la masificación como causa originaria del vicio que se juzga, solicita incrementos salariales y propone utilizar los colegios mayores como lugar apropiado para el establecimiento de «repetitorios», a los que considera son muy inclinados los estudiantes hispanoamericanos, haciendo a éstos culpables, sí, indirectamente, de aquella función cumplida entonces de modo semiclandestino por las academias particulares. Tampoco le falta a Fraga su referencia orteguiana, pero esta vez es, significativamente, *La rebelión de las masas* el texto traído a colación. En cuanto a la propia causa en sí, el instructor propone ante todo incrementar las atenciones financieras y, una vez pasado el expurgo, decidir quiénes de entre los procesados merecen quedarse en sus puestos, con un salario reducido pero digno. Alguno, incluso, dada la urgencia de remediar su maltrecha economía, es propuesto para ingresar en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, como medida perentoria.

Con todo, se dejó escapar sin duda también esta vez la oportunidad de entrar en profundidad en la compleja y deteriorada realidad de la impartición académica de los saberes. Ni siquiera se consiguió una información interna sobre el estado de las facultades que revelase la disposición institucional, por parte de éstas, a reforzar su vitalidad y a reformar sus estructuras. Ello supuso en su día la ventaja, quizá, de que no se entró en una denuncia de tipo personalizado e inquisitorial, amparándose en el carácter colectivo del proceso, pero conllevó inevitablemente, al tiempo, la elusión de la reforma. Solamente en la facultad de Ciencias fueron significativas las denuncias espontáneas, siendo muchas de ellas telefónicas y anónimas: «Resulta a todas luces evidente —concluye Fraga— la situación de temor de padres y alumnos a moverse en esta materia, que consideran llena de peligros.»

Precisamente en Ciencias, en febrero del mes anterior, el decano Maximino San Miguel había protestado enérgicamente contra la prohibición a los ayudantes, reiterada, de que impartieran clases particulares. En contra, los informes de la policía resultaron ser para dicha facultad abundantes y pormenorizados. Muy al contrario, y a pesar de que la situación no era allí menos grave, en Derecho no pudieron recogerse denuncias.

Por lo que respecta a Medicina, el asunto más tratado resultó ser el de la realización de cursillos de posgrado, cuya delicadeza no puede escapársele al concienzudo juez instructor. En cuanto a Farmacia, sabemos por ejemplo que, en febrero mismo, su decano A. Santos Ruiz comunicaba al rector Laín que había empezado a funcionar en su facultad la Academia «San Lucas Evangelista», que dice semejante a las del SEU, pero indicando expresamente que los catedráticos no intervenían «en tales repetitorios».

Faltaba apenas un año para que se pusiera en marcha, contundentemente, la maquinaria capaz de poner fin al esfuerzo aperturista de la Universidad protagonizado en Madrid por el rectorado de Pedro Laín. Los cambios abordados, tanto los que hubieron de cuajar como, quizá en mayor medida los propuestos y no conseguidos disgustarían a determinados sectores de la vida pública española. Y era evidente que las novedades emprendidas no podían llegar muy lejos sin que se produjera, al tiempo, un verdadero vuelco en la conformación política de las estructuras vigentes. Entre los reformistas, unos

tardarían más que otros en aceptar que su referencia política se establecía sobre modelos democráticos de sociedad. Y el sistema, a su vez, hubo de buscar a sus hombres entre otras ideologías: la combinación ofrecida por la aparente modernización que encarnaba el Opus Dei y la reinstalación del nacionalcatolicismo iba a resultarle de una eficacia difícilmente pensable. En la Universidad, también entonces hallaron su camino.

Elena Hernández Sandoica y **José Luis Peset**



Un hombre ante su espejo

En 1976 hube de intervenir en la presentación pública de *Descargo de Conciencia,* el libro de Pedro Laín Entralgo acabado de editar, al que califiqué de «impagable». Quisiera ahora precisar algo más mi atribución a ese libro de significación tan relevante.

Al hacerlo, confío en que mis palabras no desentonen demasiado de los demás trabajos entre los que se inserten. El homenaje a nuestro escritor reunirá, sin duda, valiosos estudios donde sus admirables aportaciones a la filosofía, la antropología, la historia de la medicina, y a tantos otros temas literarios, científicos e históricos, alcanzarán comentarios de mayor entidad que el mío. Pero Laín, además de gran polígrafo, ha sido también un hombre de vida inmersa en nuestros más punzantes problemas cívicos, y tal vez su relación con ellos sea asimismo considerada en algunas de las otras contribuciones a este agasajo colectivo. Por ello me atrevo a esperar que mis reflexiones acerca de *Descargo de Conciencia* no lleguen a ser una disonancia.

Me interesa comentar ese libro más que cualquiera otro de su autor porque, en la actual situación española, lo creo digno de especial atención. Al libro y a su autor, ante el espejo de 513 páginas que él mismo ha bruñido para contemplarse. Pues creo firmemente que ese hombre y ese espejo nos afectan a todos en nuestra más profunda realidad.

Quizá no falte, sin embargo, quien vea en mi comentario un inoportuno intento de remover tragedias hispanas que sería mejor olvidar. Quisiera hacer notar a quien así pensare que Laín escribió el libro por estimar que no podían olvidarse y que, en bien de sus compatriotas tanto como de sí mismo, estaba obligado a removerlas. Pues no se escribe un libro como ése para dejarlo atrás, sino para mantener presente el inexorable espejo que es. Si algún lector hubiere dispuesto a dibujar el mohín de repudio propio de quien profesa el olvido de lo desagradable, quién sabe si por motivos personales no siempre confesables, espero que Laín no lo hará, y eso me basta.

Intentar una glosa de *Descargo de Conciencia* es, bien lo sé, tarea delicada, pues delicada es la realidad individual en él expuesta y la consideración del tiempo histórico que la envuelve. Quizá, por ello, mis reflexiones pudieran parecerse a veces a una censura, o, al menos, a un juicio emitido desde supuestas alturas morales. Me apresuraré a deshacer el posible equívoco: no me atribuyo ninguna superioridad ante Laín y no pretendo juzgarlo. En antigua carta a sus amigos, mandada sólo a unos pocos en ingrata ocasión pretérita y recogida al fin en este libro, dice:

> ... Pero tampoco estoy dispuesto a tolerar que ningún español de uno u otro bando se arrogue ante mí en cuanto tal español el lucido papel del «justo» o del «puro», me juzgue olímpicamente desde esa socorrida ficción de «justicia» o «pureza» y me declare luego aceptable o réprobo.

Tiene razón, pues nadie es totalmente puro ni justo. Y yo, desde luego, tampoco

lo soy. Lejos de mí, pues, el papel de juez. Quede definitivamente claro que escribo para ensalzar una obra a la que sigo llamando impagable.

Ahora bien, en las anteriores palabras de Laín se aprecian dos aspectos diferentes. El primero atañe a la conducta personal, siempre enjuiciable desde criterios objetivos, pero que, en efecto, por nadie que alardee de integridades discutibles debe ser juzgada. Mas en esas palabras asoma otra cara que sí debe considerarse: la de la comparación desapasionada entre las razones de uno y otro bando —los de nuestra guerra, los de nuestra pertinazmente conflictiva España— y del modo como tales razones matizaron los procederes individuales. De no presentar esta otra cara, las antedichas palabras de Laín podrían tomarse como el rechazo de cualquier juicio adverso, no ya porque nadie tenga el derecho de pronunciar tales censuras «morales» sino porque, colectivamente, en los dos bandos de nuestra contienda se cometieron graves errores, desmanes y crímenes. En otras palabras: porque ninguno de los dos bandos habría tenido razón. Sin embargo, para una comprensión cabal de lo que *Descargo...* significa, es importante comprender las razones y sinrazones de aquel conflicto. Primero, deslindando crímenes y errores de los motivos ideológicos y programáticos; después, volviéndolos a conectar para atisbar de qué manera esa conexión caracteriza a unos y a otros. Pese al crimen que tanta razón quita siempre a quien lo comete, no puede excusarse la puntualización de cuál de los dos bandos era el poseedor de la razón histórica o, al menos, de mayor razón que el otro. Decir que las razones y sinrazones estuvieron repartidas al cincuenta por ciento es efugio frecuente entre quienes procuran no enfrentarse con el examen de las sinrazones a que han servido; un cómodo expediente que a ninguna inteligencia recta puede satisfacer. Pues bien, ante esta cuestión inesquivable, *Descargo...* no es un libro de simple lamentación «humanitaria», sino bastante más, y esto es lo que hay que tener presente para comprenderlo. Como corona de anteriores asertos de su autor aparecidos en otros escritos, *Descargo...* entraña juicios sociales y políticos que a todos nos afectan, aunque el claro humanismo de su autor dé al libro, a primera vista, la apariencia de un desahogo efectuado bajo impulsos únicamente humanitarios. Son los juicios que en él subyacen los que le dan su mayor consistencia, y sin la necesidad de proponerlos, presumo que no habría sido escrito.

Tampoco se ha escrito —y es la primera vindicación que a su autor se debe contra la siempre despierta maledicencia ajena— para facilitarse acomodaciones políticas ante la transición española efectuadas «a toro pasado». La redacción de una obra como ésta acarrea incomodidades, no acomodaciones, y bien lo acredita la suma escasez de otras que se le parezcan. Pero, además, la desgarrada declaración que en ella se desarrolla y culmina tiene antecedentes en anteriores páginas de Laín y en su propia vida; antecedentes más que incómodos, incluso peligrosos, bajo la dictadura de Franco.[1] Como otros intelectuales de la facción vencedora que tuvieron la honestidad y el valor de abandonar sus convicciones iniciales y la causa política a que sirvieron, sabido es que Pedro Laín lo hizo a su vez hace muchos años y que lo confirmó frecuentemente en sus escritos. Ver en ellos, según algunos se obstinan en querer ver, calculadas defecciones con

[1] *Conocidos son, pero de algunos de ellos puedo dar fe. Pues, con otros muchos, nuestros nombres respaldaron juntos, en diversas ocasiones, actuaciones y documentos que sólo amenazas y reveses podían reportarnos y que efectivamente nos reportaron.*

vistas al futuro, es ignorar de mala fe el precio que se podía pagar al llevarlo a cabo. Precio en daños concretos y en incomprensiones o desdenes no menos dolorosos a veces.

Entre los que, por guardar memoria suficiente de estos antecedentes, no pueden tildar a *Descargo...* de tardía operación interesada, hay, no obstante, quienes aducen que Laín nunca se arriesgó hasta los extremos a que llegara, en su valerosa y sostenida ruptura política, Dionisio Ridruejo, sometido por ella a estrecheces, prisiones y destierros. Pero Laín nunca presumió de igualar a Ridruejo en ese sentido, y en el libro lo reconoce con espontánea sinceridad. Veamos algunas de las citas en que lo proclama, la primera de las cuales es, además, fundamental expresión de sus determinaciones posteriores al conflicto bélico. A la pregunta de qué hicieron los componentes del llamado por él «*ghetto* al revés» de Burgos, y de qué hizo él mismo después de la guerra, contesta así:

> ... más honrada que gallardamente debo responder diciendo que, en esencial esquema, cuatro fueron mis acciones: dolerme en privado de que las cosas —unas sabidas con certidumbre, semisabidas otras— fuesen como realmente eran; pecar por omisión o por deficiencia, puesto que nunca denuncié hasta donde me fuera posible una realidad tan objetivamente injusta y, a la vez, tan básicamente opuesta al logro de la España posible y deseada; sentir que se iba definitivamente enfriando mi vinculación a la España entonces oficial, sin la valentía, tan clara y temprana en mi amigo Dionisio, de romper abiertamente con ella; actuar cuanto me fue posible en favor de los perseguidos por la justicia.

A Ridruejo se refiere también muy principalmente, sin duda, cuando afirma en otro lugar.

> Más que yo hicieron algunos; menos que yo, muchos.

De cuanto él hizo, Ridruejo fue el primero en tener conocimiento, y el primero en salir en defensa de su amigo ante el injusto ataque sufrido por éste en ocasión no muy lejana todavía. Sobre haber sido lealmente reconocida por Laín, la diferencia entre ambos no empequeñece a éste; entre otras razones, por ser muy difícil llegar a hacer tanto como Ridruejo hizo. Y reside, más que en otra cosa, en el carácter del uno y el otro. En su combativo apasionamiento, Dionisio no podía dejar de fundar partidos, redactar programas e instrumentar acciones; desde su desapego a toda profesionalización política y su vocación por la filosofía especulativa, mal habría podido Pedro, en verdad, entregarse a todas las aventuras de la oposición con la ardiente resolución de Ridruejo. Pero sí a algunas, y no deben ser olvidadas. En ellas acompañó a Ridruejo y a otros, si bien por imperativos éticos más que por personal afición. Y si en sus años mozos pudo ingresar en la Falange inducido por los espejismos de la contienda, y aun escribir un par de opúsculos fascistizantes que hoy le sonrojan, con todo ello rompió expresamente en 1956.

Se abstuvo, sí, de ingresar en ningún otro partido, mas no de compartir riesgos y contrariedades de otras personas que estaban en ellos. Y sin afiliación concreta ha seguido cuando los partidos se han legalizado, evitando imitar la notable prontitud en afiliarse de no pocos demócratas de nuevo cuño. A quienes hayan sospechado en su *Descargo...* intenciones de rentabilidad política ulterior, el alejamiento de su autor de toda militancia, prebenda o cargo público debiera persuadirles de la limpieza con que este libro reemplaza la procura y disfrute de tales cosas. Y también de cuán excep-

cional resulta ser el empeño cristalizado en el libro; pues si «algunos» han sufrido reveses mayores que los soportados por Laín, y otros, sufriéndolos en mayor o menor grado según los casos, han evolucionado sinceramente desde su totalitarismo juvenil hacia posiciones liberales honestamente asumidas, apenas pueden señalarse más ejemplos concluyentes de rectificación en regla que los de Ridruejo y Laín. Con todo el bagaje necesario de razones y aclaraciones, sólo ellos dos han osado proferir el rotundo «me equivoqué» que tanto honra a ambos. Y en cuanto al *mea culpa* prodigado por Pedro en éstas y en otras páginas, notemos que resulta, quizá, aún más corajudo —por más conturbado— en *Descargo...* que en los escritos de su amigo Dionisio.

Conturbado porque, si no llega a ser una confesión de intimidades, se halla más cerca de ella que del mero libro de memorias. Recordemos las palabras del prólogo en que el autor declara su más turbadora intención:

> ... mostrar por mi parte —alguno lo hizo antes— que en nuestro país, tan socialmente dominado por el hábito de confundir la dignidad con el monolitismo, aquélla, sin la menor mengua de su fortaleza, es perfectamente compatible con un leal ejercicio de la palinodia.

Este es el objetivo. Mas, en virtud misma de su decisión de lograrlo a fondo, convertirá su rectificación en una palinodia turbada y turbadora para sí propio. Con el fin de salvar sin mengua la fortaleza de la dignidad, habrán de recordarse y deplorarse las ocasiones en que, más que fortaleza, hubo relativa debilidad. Pero relatar anteriores debilidades es justamente lo que confiere al libro su fortaleza. Y al publicarlo se acredita, no sólo la dignidad *actual* de Laín, sino la base inconmovible de dignidad que le sostuvo durante su vida entera, incluso en esos momentos de flaqueza que todos tenemos.

Atenido al dictado de su dignidad y para ejercer plenamente en *Descargo...* su palinodia, Laín venía ya adelantándola, aquí y allá, desde mucho tiempo atrás. Y es que, a solas consigo mismo, nunca había podido tomar a la ligera, sino muy en serio, *la empresa de ser hombre*. Este empeño dio título en 1958 a uno de sus libros, pero le había llevado antes a prestar ayuda a perseguidos, a defender la necesidad de seguir contando con nuestros mejores escritores y pensadores contra su condena por la ideología imperante, a romper en 1956, ya se ha dicho, con el Partido oficial... Y en ese mismo año estampará, en la *Revista de Occidente,* el contrito *mea culpa* tantas veces reiterado después en *Descargo...* No comienza, pues, en este libro la palinodia; más bien —por el momento— en él culmina.

Hay unos párrafos en *La empresa de ser hombre* que iluminan bien lo que sucede en el interior de quien se proponga, aun cuando sea a costa de embarazosas confesiones, alcanzar verdadera humanidad:

> «Ultra», todos lo saben, vale tanto como más allá; «trans», por su parte, significa «a través de». Pues bien: el hombre es el ente cuya permanente operación consiste en existir a ultranza a través del mundo y del tiempo; más allá y a través de. La última parte de este libro —«Hombre solo»— declara algo del personal modo con que yo me siento vocado en la ejecución de esa secreta «ultranza» que es la empresa de existir humanamente.

La vocación de ir siempre más allá en la empresa de ser hombre no podía disiparse en el libro así titulado ni en ningún otro de los de su autor. Y tenía que llegar por fuerza a *Descargo...*, no como fin del empeño sino como persistencia en el mismo.

Es ante ese espejo del libro, hecho de mundo y tiempo, como Laín podrá seguir persiguiendo la «ultranza» de su hombría.

Conviene remachar algo ya apuntado al paso: esta obra, no obstante su carácter de acongojada palinodia, no es una enfermiza revelación de intimidades. Se abstiene de exhibir las singularidades y mezquindades de la vida privada según el estilo de ciertas «Confesiones» famosas. Lo que al autor aquejaba era la obligación de asumir públicamente *responsabilidades* mediante el reconocimiento de sus insuficiencias políticas y cívicas. No pretende descubrir individuales miserias, sino confesarnos sus remordimientos de orden social. Si el fardo que descarga es personal, es también el de muchos otros españoles, y de ahí, la ejemplaridad de descargarlo ante todos nosotros. Alguna que otra vez asoman personales amarguras en las páginas del libro, pero no se ostentan. Tampoco se insiste en un recuento de agravios ni se da suelta al encono por haberlos recibido. Si algunas espinas se saca cuando la vejación pasó de la raya, aun eso lo hace con mesura. Su tono es siempre recatado; la descripción de ajenos errores, ponderada y discreta. Un libro de sincera autoacusación no debe excederse en la acusación a otros.

¿Por qué hay personas necesitadas de descargar pesos que les agobian moralmente, antes de clamar por los ajenos fardos? ¿Por qué algunos —¡cuán pocos!— terminan por escribir libros como éste, empujados por el dinamismo de esa «secreta ultranza» que es existir humanamente? La palabra está muy gastada, pero sigue siendo insustituible y Laín no pudo prescindir de ella en su título. Esas personas tienen *conciencia,* y no, ciertamente, al modo desmayado y fluctuante que caracteriza a la mayoría de las conciencias individuales.

Padecer —pues es un padecimiento— la posesión de una conciencia exigente, es natural que haga sobremanera ardua la realización de un libro como *Descargo...* Hay que mirarse y remirarse en el espejo de las cuartillas escritas, desempañarlo tenazmente y procurar además un sostenido logro literario; pues, sin el artificio de dosificar revelaciones y recuerdos mediante un calculado manejo del idioma, tampoco es, paradójicamente, comunicable la sinceridad. En esa difícil pugna acechan al escritor, por un lado, las sinuosas trampas del lenguaje; por el otro, el duro trabajo de percibir los rasgos verdaderos en el hipotético espejo donde se observa. Pues nadie se conoce a sí mismo con entera transparencia, y Laín no lo ignora cuando dice:

> ... mi yo actual, sobre el que simultánea y secretamente están operando una voluntad de autojustificación, porque humana es la pretensión de salvarse a sí mismo, y una exigencia de autocensura, porque también es humana la posesión de un fondo insobornable en el seno de la intimidad propia.

De nuevo, la «ultranza», bajo cuyo mandato se ha ido escribiendo la obra. Que el «fondo insobornable» salió airoso en sus páginas de la lucha con el prurito de autojustificarse, es evidente para quien la lea sin aquella obstinación en «contraleer» de que habló Ortega. Unicamente Laín sabrá el esfuerzo que le habrá costado este libro; esfuerzo de expresión y de autoanálisis. Aunque desconozca la intensidad con que ello acontece, el lector advierte que el texto forcejea consigo mismo. Los pasajes titulados «epicrisis» procuran, incluso si lo más grave se ha dicho, sajar algo más con el escalpelo de quien, por ser médico, así los llama. A veces estas «epicrisis» adoptan tonos justificativos que siempre tendrían, según el mismo autor nos ha avisado, humana razón de ser;

tales justificaciones no traicionan, sin embargo, la resuelta decisión de ser veraz. Y ello es más que bastante, pues nadie puede precisar —ni escribir— toda la verdad, si es que cabe afirmar que haya, en la oscura sima de la mente, verdades definitvas. Laín lo sabe bien:

... lo más íntimo de los sentires humanos, eso que acerca de cada uno sólo Dios sabe de veras, no puede ser íntegramente vertido en los toscos y tópicos odres sonoros que llamamos palabras...

Tal imposibilidad no será, para el «contralector», sino una excusa. Y con media sonrisa irónica, acaso asevere ante libros como éste: «el autor no lo ha dicho todo». ¡Claro que no! A la ultimidad de sus sentires, que ni siquiera él conoce de veras, nunca habría podido llegar. Pero si se presumen silencios acerca de incidentes demasiado penosos de los que sí tenga el autor cabal recuerdo, hay que decir que sólo él puede saber si los hubo o no, y que, si los hubo, nosotros no tenemos el derecho de preguntarle por ellos. (Yo me atreví a formularle una pregunta de ese tipo, de la que pronto hablaré; no debí hacerla.) Si ha dicho lo principal, un libro de tan fecundas conclusiones no está obligado a decirlo todo. Y es el propio autor quien aludió, en anterior escrito, a la imposibilidad de ciertas confesiones completas. En el prólogo a su obra de teatro *Entre nosotros,* publicada quizá cuando *Descargo...* se estaba elaborando, nos dice, y se dice a sí mismo:

La benevolencia y la beneficencia son, diría un matemático, condiciones necesarias de la amistad: la confidencia —que nunca puede ser total, que siempre debe ser parcial— es su condición suficiente.

Como la enorme confidencia que es, *Descargo...* no tiene el deber de incluir cuanto en el pasado pudiera apesarar el ánimo de su autor. Si revela las más aleccionadoras tribulaciones, el libro alcanzará condición más que suficiente para *beneficiarnos* y obtener nuestra amistosa *benevolencia.* A sabiendas de que le acarrearía suspicacias y enemistades, su autor requería, con esperanza, amistades verdaderas al escribirlo. En *La empresa de ser hombre* había dicho ya:

«Hablando se entiende la gente» solemos decir los españoles con doble acierto; porque hablando entiende un hombre a otro hombre y a la vez se entiende a sí mismo. Aunque esa manera de entender al otro y de entenderse a sí mismo puede ser llamada «malentendimiento» en tantas ocasiones.

Dieciocho años antes de *Descargo...* Laín advertía, pues, los pros y los contras de cualquier confidencia hecha con intención amistosa en aras de nuestra mutua humanización; ninguna sorpresa le habrá causado que este libro haya sido malentendido por algunos, y no poca alegría comprobar la buena voluntad de muchos otros que le habrá deparado.

Es posible, sin embargo, que entre estos últimos se hallen personas para las que el sentido y el mérito de *Descargo...* estribe esencialmente en su humana repulsa de todo crimen: lectores que, pese a no pocas páginas muy claras, *deseen* atribuir al libro la implícita condena *de toda política a la que el crimen macule,* lo que equivale a condenar toda política. Y es a estas personas, más aún que a los suspicaces, a quienes me gustaría hacer reflexionar acerca del hondo problema, ya apuntado, que en *Descargo...* se plantea.

Abundantes palabras de Laín, a lo largo del libro y en años anteriores a éste, impiden resumir su sentido final en una especie de neutral meditación humanitaria, aunque su preocupación por los derechos humanos sea una de sus bases permanentes. No creo que fuese el conjunto de crímenes, al fin reconocido, el que le separara del franquismo, aun cuando actuase de poderoso coadyuvante para inducirle a ello. Al llegar a ser sabedor de esta sangre resuelve mantenerse personalmente limpio de ella, pero no deja su actividad política dentro del campo en que se vertió; cuando rompe al fin con éste, presta apoyo ocasional a otras causas tampoco libres de asesinatos. Para comprender mejor estos aspectos, recordemos lo que dice en la «epicrisis» del capítulo IV. Son palabras dirigidas a sí mismo por su *alter ego* «el Juez»:

> Ante una situación en que ejecutivamente se decidía acerca de una existencia humana, tu conciencia vivió su propia, personal responsabilidad, y supo salir de la prueba con seriedad y decoro. Con decoro, porque decidiste no mancharte las manos y proceder siempre, con la acción o con la pluma, en defensa de la vida y la integridad de los hombres (...) Con seriedad, porque tu resolución no fue el apartamiento aséptico, la huida a la hipotética pureza de una torre de marfil, sino la permanencia en la misma realidad que te había hecho sentirte responsable. Es cierto que el verdadero decoro consiste en no mancharse las manos; pero a condición de que el recurso para lograr su limpieza no sea meterlas en los bolsillos. Aunque el barro de la realidad hiera y manche, sólo afrontando ese doble riesgo se es de veras limpio.

Aluden los anteriores párrafos al penosísimo trance, relatado en el capítulo que los precede, de tener que presenciar, uniformado, el fusilamiento de un detenido, y al angustiado examen de conciencia que, guarecido en iglesia próxima, hubo de hacer. Se preguntó entonces, sin osar responderse, si habría él disparado, de formar —lo que estuvo cerca de suceder— en el pelotón de ejecución. En adelante pondrá su mayor cuidado en alejarse de toda actuación cruenta y ello le permitirá decir en el libro, sin alarde pero con indisimulable satisfacción, al referirse a su instrucción en el campo de Paterna: «Entrenamiento en el cual yo disparé los únicos tiros de mi vida...»

Esto le diferencia de otros que sí dispararon, y no ya en la dura obligación de la acción militar, sino en la tenebrosidad de las «acciones de limpieza». Es, pues, una diferencia por la que se puede sentir orgullo. Pero él sabía bien que la responsabilidad por los horrores que a su alrededor sucedían le alcanzaba en alguna medida, si seguía adherido a la causa que los hizo posibles. De ahí, esa contradicción que no dejará de «pincharle moralmente» y que para tantos ha sido y es de solución difícil. Pues resolverla metiéndose las manos en los bolsillos no es, en efecto, solución, sino inhibición. Habrá, por consiguiente, de atravesar guerra y postguerra sin mancharse directamente, mas sin dejar de servir a la política elegida con la ilusión —decreciente— de que, a fuerza de acopiar actuaciones intachables, quizá un día se vuelva limpia la causa que tan suciamente comenzó. En suma: o se retira uno a la aséptica torre de marfil —que en el cataclismo de nuestra guerra equivaldría a la huída al extranjero de otros— o hay que permanecer y trabajar en la patria, en el uno o en el otro bando y a despecho de los crímenes, ya que en ella es donde mucha otra sangre generosa está ventilando el porvenir.[2]

[2] *Que la tranquilidad de no haber disparado contra nadie no basta para pacificar una conciencia, el libro entero lo demuestra. Pero, aun no habiendo sido ejecutores personales, el crimen de los demás es también*

Soportar esta perpleja lucha interior sin dimitir de la actuación es, creo, lo realmente ejemplar. Lo «de veras limpio», según las palabras de Laín. Pero, antes de planteárnoslo unos y otros con rigor intelectual, nos indujo, en la década del 36, a justificaciones inconsistentes. Y la primera, tantas veces invocada —¡hasta hoy mismo!— en las filas a que perteneció Laín, es aquella de que los «rojos» eran los más criminales. Una falacia que hombres como nuestro escritor no podían creer de buena fe indefinidamente. Y aunque —como alguien ha apuntado— el problema no puede reducirse a una confrontación aritmética, no está de más recordar hoy que el mito de un bando de caballeros en lucha contra asesinos vulgares, orquestado por los vencedores hasta nuestros días gracias al silencio forzoso de los vencidos, no ha resistido la prueba documental ni siquiera aritméticamente, y no digamos ya si se tiene en cuenta la represión posterior a la victoria. Humano era que Laín se acogiese al principio a ese endeble disculpa cuantitativa, pero su clara inteligencia no podía dejar de percatarse, con el tiempo, de su mendacidad. Con parquedad, *Descargo...* dice de ello lo bastante. Tras enterarse del asesinato de su suegro en Sevilla se recuerda Laín «más y más forzado a considerar que "los otros" habían hecho, a este respecto, tanto o más que "los míos".» Y aclara en nota al pie: «Sí, pero entre los otros siempre hubo alguna voz denunciadora. La voz que ni durante la guerra civil, ni después de ella, ha sonado públicamente en las filas "nacionales". Retornará este tema.» Esa puntualización ante el siempre impreciso problema aritmético es valiosa: denota ya, en el ánimo del escritor, un balance de actitudes políticas que, en cuanto a la posición ante los crímenes, bascula a favor de *la política republicana.* Y que el mito «aritmético» tampoco le engañaría indefinidamente, lo ha acreditado, pocas páginas antes, al decir: «¿... no están haciendo "los otros" exactamente lo mismo que éstos, y acaso —creía ingenuamente yo— en mayor medida y de más cruel modo?» Es en el presente cuando nos refiere *su pasada ingenuidad;* ha quedado, pues, para él más que dudosa al fin la mayor suma de crímenes y de crueldad imputada a la zona republicana.

el nuestro. Y nadie que haya vivido la espantosa tragedia española puede dejar de pensar en lo cerca que pudo hallarse de verse forzado a obedecer órdenes terminantes, o incluso de cumplir, por fanatismo, el «deber político» de matar a seres indefensos. Si Laín escapó a estas infamias, se me permitirá en esta nota declarar que yo también escapé de ellas. No llegamos a tener «las manos sucias», pero quizá no podamos envanecernos de que ello se deba a nuestra integridad moral y no, al menos en parte, al azar que las mantuvo limpias, lo cual no excusa totalmente del crimen general. Esa zozobra irremediable es una *de las causas que, decenios más tarde, origina libros como «Descargo...», o bien atormentadas obras de teatro donde el problema del crimen ligado a casi toda acción política se plantea doloridamente. Es el problema de la* insuficiencia moral *del comportamiento individual sin tacha, desde el momento en que no nos resignamos a la parálisis histórica y a la injusticia social. Y si, por encontrarlo asimismo inaceptable moralmente, el repudio de toda acción personal violenta no nos lleva al de toda acción política, una y otra vez hallaremos tan frecuentemente segregada por ésta la atrocidad criminal, que no podremos dejar de preguntarnos si no será en el fondo más despreciable aún nuestra privilegiada limpieza de lo que lo son quienes entretanto se ensucian las manos. En esta quizá insoluble contradicción no cabe, sin embargo, otra cosa que optar por la limpieza y propagarla cuanto nos sea posible, sin abandonar la acción y por horribles que sean las circunstancias que nos cerquen. Si no podemos —todavía— suprimir las guerras, humanicémoslas lo más que podamos, aunque esto de humanizar guerras se preste tan justamente al comentario irónico. Si no es posible —aún— suprimir la violencia histórica, aclaremos que ésta consiste en la violentación de instituciones y estructuras sociales dañinas parapetadas tras su propia violencia, o en la modificación drástica de un ordenamiento jurídico injusto que se niega a desaparecer; pero que no debe consistir en la victimación de hombres indefensos. Todo un programa utópico, cierto; pero la más ingenua utopía puede llegar a realizarse si la asumimos tenazmente.*

A estas primeras reflexiones de apariencia humanística se han incorporado ya, por consiguiente, consideraciones políticas. Se recordará que esa era, a mi juicio, la lectura más significativa que podía hacerse de este libro. En él se refleja una revisión del ideario político, motivada por sus fallas intrínsecas y no sólo por los desmanes que a su amparo se cometieran. Y es desde esas fallas desde las que éstos van siendo, más o menos tácitamente, sopesados.

La progresiva autorrevelación que el libro describe al respecto descarta el suponer a Laín mero «hombre de derechas». Si su autor no fuese más que eso, *Descargo*... habría sido, *a lo sumo*, «humanista», y carecería del aire procesal que lo avalora. Es posible que, en los años de su juventud, se pudiera considerar a su autor «de derechas». De esa inicial inclinación el propio escritor ha dicho algo al rememorar juveniles deficiencias:

> Adolescencia tardía, patente ingenuidad, «culturalismo» excesivo, *mínima consideración del esencial ingrediente socioeconómico de la vida,* incapacidad para advertir que, tal y como realmente estaba planteada y conducida, nuestra guerra civil había de llevar por fuerza a una situación muy distinta de esa soñada «asunción superadora...»

El subrayado es mío y apunta al hecho de que tales deficiencias eran, fundamentalmente, características de numerosos jóvenes que, mal dispuestos a entender los desequilibrios socioeconómicos españoles, quisieron ver en el falangismo, o en otras supuestas panaceas políticas de tendencia conservadora, una ilusoria superación de los conflictos de clases y de la dicotomía derecha-izquierda, sin querer reparar en que la plataforma social derechista seguía sustentando sus actividades políticas. Aunque sea tardía, la capacidad de reconocer esto es la que saca a cualquiera del marco derechista; con la anteriormente transcrita y con otras autocríticas, Laín confirma su no pertenencia al mismo. Al comentar la cobardía de algunos sevillanos antes del ya mentado asesinato de su suegro —un correcto ciudadano sin otro «delito» que el de ser miembro de Acción Republicana—, nos dirá:

> ... esos dos amigos de mi suegro (...) comenzaron a enseñarme en vivo algo que más tarde tantas y tantas veces había de ver yo: la incapacidad de nuestra derecha para la denuncia de cualquier fechoría cometida en aras del que ella considera «su orden». Aunque en ocasiones ese derechismo se haya tácticamente disfrazado de «vida piadosa», de «tradicionalismo» o de «falangismo».

Y todavía, en otro pasaje del libro, con insistencia que revela su obsesión por el tema cuyo retorno ha anunciado:

> ... La al parecer invencible incapacidad de la derecha española para hacer pública y dolorida confesión de sus propias faltas. Azaña y Prieto denunciaron los crímenes de la España «roja»; en la España «nacional» no hubo actitudes equiparables a las suyas.

¿No es suficiente? Pues aún resaltará su discrepancia de la derecha, cuando en la nota 14 de la página 210, comenta al «redicho y engolado ensayete» que publicara durante la guerra en el primer número de *Jerarquía:*

> Con retórica litúrgico-falangista, lo titulé «Sermón de la tarea nueva», y en él recogí algunas ideas de mi anterior etapa valenciana en torno a los deberes del intelectual cristiano. Una parte de lo que allí digo, lo sustancial, lo suscribiría hoy, aunque de otro modo escrito. Otra parte la encuentro a la vez *derechista y fascista.* (Subrayado mío.)

A través de la pesadumbre de haberla compartido, lo que en este libro se configura es la *sinrazón básica* de los sublevados; el error de haber militado al servicio de una causa que, en castellano, lo que verdaderamente pretendió fue perpetuar las injusticias sociales, las intolerables estructuras económicas y el aplastamiento de las libertades. Y la sinrazón advertida no podía dejar de abonar, en el libro, la *razón básica* de los que perdieron:

> La experiencia y el recuerdo de la guerra misma habrá suscitado la autocrítica en más de uno [de los vencidos], al menos en el seno de su intimidad; pero cuando las razones profundas del vencido no han llegado a ser abolidas por la victoria del vencedor, más aún, cuando en tan buena parte han sido una y otra vez confirmadas o reforzadas, encuentro perfectamente lícita y comprensible la resistencia a revisiones muy expresas del pasado propio.[3]

Esas razones profundas del vencido son tan claras que Laín, católico fervoroso, no titubea en su comentario de la gestión social de la Iglesia española y de los mártires inmolados por su fe en la zona republicana —es decir, quizá los dos aspectos que más han magnificado los vencedores y en los que más se han apoyado para calificar su levantamiento de «Cruzada»—, al enunciar:

> La obligación que la Iglesia española tuvo y sigue teniendo de preguntarse por las causas psicológicas, históricas y sociales de esa ferocidad contra ella por parte de un pueblo que había sido suyo.

Palabras discretas; pero no faltan otras más rotundas que explican cómo la Iglesia continuó en la postguerra el ejercicio de sus viejos errores. Me dispensaré de la larga cita; remito al lector a la página 289 de *Descargo...* Sí reproduciré en cambio, por evidenciar la sostenida lucidez de nuestro autor ante las hondas motivaciones y sinrazones de la guerra, lo que ha dicho, más recientemente, en *La guerra civil y las generaciones españolas* (Madrid, 1978):

> El hábito psicosocial de la guerra civil se instauró entre nosotros cuando, a raíz de la guerra de la Independencia, el liberalismo comenzó a poner en peligro la instalación de la España tradicional en sus creencias y sus privilegios seculares; en las creencias y en los privilegios de *los titulares y beneficiarios de esa España.* (Subrayado mío.)

En resumen: ni a Laín se le puede situar en la derecha, ni su *Descargo...* es una simple confesión humanitaria. El libro describe un remordimiento, pero, en él apoyado, traza la evolución política de un español forzado a reconocer las equivocaciones de que partió y las razones de quienes perdieron. Y no se piense que, al seleccionar citas, he pretendido acercar el sentido del libro al de mi propio pensamiento político, por el sistema de entresacar lo poco que a ello pudiera ayudarme. Quien lea *Descargo...*

[3] *Sin embargo, junto a otras no exentas de oportunismo, no han faltado algunas entre los vencidos que se deben considerar sinceras. Por la curiosa semejanza que ofrece con muchas de las palabras de Laín, citaré un solo ejemplo. En las «Conversaciones con R. J. Sender», de Marcelino C. Peñuelas (1969), se recogen estos asertos del novelista: «Durante la guerra civil todos éramos culpables de lo que estaba pasando, unos por acción, otros por omisión. Mi culpabilidad era por omisión. Yo no disparé la pistola una sola vez en toda la guerra, y no permití que cerca de mí se matara a nadie. Pero podría haber protestado más de lo que protesté. Me habrían echado del país o me habrían fusilado pero debía haber protestado más, porque yo sabía que sucedían cosas terribles. Entonces al final de la guerra me sentía culpable y sigo sintiéndome culpable. Supongo que a cada español con conciencia le pasa lo mismo en un lado y en otro.» (Citado en «El anarquismo en las obras de Sender», de Michiko Nonoyama. Madrid, 1979.)*

encontrará sin trabajo muchas otras aserciones y revelaciones corroborantes de las escasas que aquí figuran. No le superpongo al libro ningún significado que en él no aparezca; sólo procuro que el lector distraído pare su atención en algunos de los más aleccionadores.

Por estos significados, a mi ver indudables, pero por barruntar que quizá no estarían lo bastante explícitos para el lector corriente a que me refiero, me aventuré a proponer a Laín, en el acto de presentación aludido al principio, el tema de algunas de sus posibles dudas en los comienzos del proceso ideológico que le llevara, desde el «derechismo» adolescente, al liberalismo de su madurez. Al hilo de la lectura había recordado yo que él y su hermano, no obstante convivir en hogareña armonía y compartir la misma educación, pronto difirieron en sus opiniones políticas; y, dado el carácter de juicio político que el libro poseía, echaba yo de menos en él algunas confidencias más detalladas respecto al ambiente familiar de sus años mozos. Concretamente, me interesaban las posibles vacilaciones de Laín, si las hubo, en los tempranos diálogos que debió de tener con su hermano. Torpe pregunta, a la que ya me he referido y por la que vuelvo a excusarme. He explicado anteriormente lo acertado que me parecía el recato del libro. Si las inconsistencias ideológicas de la juventud han sido en él lealmente reconocidas, las fraternales discusiones —si las hubiera habido— no tienen por qué aparecer en páginas tan pródigas de otros recuerdos. Ningún derecho tenemos a inquirir tales pormenores personales, y menos cuando, a pesar de sus opuestas militancias, él y su hermano mantuvieron, hasta la reciente muerte de éste, estrecha y cálida relación.

Algo me alivia recordar que mi pregunta, unida a otra de la que en seguida hablaré, no obligaba a explícita respuesta. Con bienhumorada melancolía recibió Pedro ambas y, sin extenderse en explicaciones que entonces habrían resultado inoportunas, vino a agregar noblemente la tristeza que le causaban a la general pesadumbre declarada en su libro. Breves fueron sus palabras; sobradas, sin embargo, para confirmar la calidad de extraordinario regalo al resto de los españoles que es *Descargo...* y la humanísima condición de su autor.

En mi propósito de destacar el verdadero sentido del libro, mi otra pregunta se apoyó en la tremenda frase de «Dios nos asista», el memorable artículo de Larra, donde se lee: «Asesinatos por asesinatos, ya que los ha de haber, estoy por los del pueblo». De hecho, la respuesta a la gran cuestión planteada por esas palabras parecía hallarse implícita en el libro. Mas yo pretendía dejar claro, ante los asistentes al acto, la necesidad de afrontar con decisión ese magno problema; y que quizá, por ello, la conclusión que se podía sacar de algunas de las consideraciones de Laín en *Descargo...* habría podido formularse de modo aún más expreso. Con su discreción, difícilmente habría podido incluir Pedro en su texto una frase similar a la de Larra; yo me creí obligado a citarla por entender que era una posible consecuencia de cuanto en el libro se nos relataba. Algunas de las citas anteriormente recogidas muéstranse cercanas a esa estremecedora declaración, que un escritor dolorido y genial tuvo el valor de hacer ciento cuarenta años antes. Pero, si bien en aquel acto Laín se abstuvo de glosar la frase por mí recordada, paréceme claro que él, de suscribirla, no lo haría al pie de la letra, si «estar por» determinados asesinatos se interpreta en el sentido de que se recomiendan o se aplauden. Y puede afirmarse sin dificultad que Larra tampoco recomendaría nin-

guno: sus palabras se insertaban en reflexiones históricas —de asombroso rigor en su tiempo— que hacían evidente la necesidad de ponderar en balanzas muy distintas los asesinatos de la reacción y los cometidos por un pueblo oprimido cuando se desborda. «Estar por» estos últimos fue la manera de expresar esa insoslayable diferencia. Pues bien, sin descontar lo inadmisible de todo asesinato cometido en persona indefensa y sin olvidar el hediondo origen de tantos de ellos en inquinas personales, sentimientos de embriagada petulancia por disponer de la vida de otros o sadismos disfrazados tras la máscara de «ejecuciones políticas», no es lo mismo el estallido de un pueblo expoliado contra opresores que no le dejan otras vías de protesta, que el crimen del opresor contra el oprimido que osó pedir algo más de justicia: esto lo sabemos en España desde *Fuenteovejuna.* Y también sabemos, por ejemplo, que no es lo mismo matar a un despreciable confidente o a un torturador que a un pobre cura de misa y olla o a un inofensivo afiliado a un sindicato. Recusables e intolerables son todos esos crímenes y no se puede aprobar ninguno de ellos; menos aún, llegar al delirante disparate de que los crímenes de un bando —del que sea— se condenen por el otro como repugnantes salvajadas, al tiempo que se exaltan como hechos gloriosos o, al menos, como «necesaria severidad», las atrocidades del bando propio, en el caso de que no sean, simplemente, negadas. Hay algo que se llama la dignidad humana y que, por respeto a nuestra propia condición, nos veda todo atropello de víctimas indefensas. Quien no respete a un ser humano inerme se desprecia a sí mismo, aunque no tenga conciencia de ello. Y estamos obligados a recordarlo porque todavía hoy se oye llamar «patriotas» a unos asesinos y exaltar a la categoría de deber —en España y en el mundo— el atentado anónimo contra ciudadanos pacíficos. Nada diré de lo que al respecto puedan pensar ciertos sectarismos reaccionarios, porque no me atañe. Pero entiendo que, en la perspectiva política democrática, e incluso en la revolucionaria, la única manera de demostrar ya la grandeza de sus objetivos es la de imponer los medios y los hombres intachables que los honren y acrediten. En la paz, mientras ésta pueda preservarse; pero también, y aún más, en la confrontación armada, si las tensiones sociales vuelven, desgraciadamente, a hacerla inevitable. Y éstas son, entre muchas otras, algunas de las cosas que deben meditarse si queremos entender de veras lo sucedido en nuestra guerra civil y en nuestra postguerra; si queremos, por lo tanto, advertir lo que el espejo que es *Descargo...* nos enseña.[4]

[4] *La frase de* Fígaro *y el artículo a que pertenece invalidan todo intento posterior de regresar a un humanismo atenido únicamente a la moral individual y desentendido de problemas colectivos. Sin embargo, esa moral «natural» es la que se invoca todavía cuando alguien, como Laín en su libro, muestra la magnitud de la cuestión. El pensamiento conservador ante «Descargo...», o bien procurará asimilar la obra a un humanitarismo apolítico para aceptarla, o bien la rechazará* porque no es *un libro de simple humanitarismo apolítico. Pero como este rechazo no proviene en realidad de ningún apoliticismo, sino de posiciones politizadas que se sienten molestas por la defección de un antiguo compañero, que la obra se atreva a condenar la política de los vencedores y a considerar las razones de los vencidos suscitará irritadas reacciones e injurias. Por su semejanza con otras por mí experimentadas, ruego nuevamente que se me tolere una declaración personal acerca de éstas: será la última. Comprendo que, por su extremada autorreferencia, podrá parecer impertinente; pero abstenerme de toda alusión a lo que voy a recordar parecería en cambio hipocresía. Si el libro de Laín, según mi criterio, es un espejo para todos, estoy en cierto modo obligado a reflejar aquí algo de la imagen de mi vida que diviso cuando en él me miro y a dar razón de penosas intimidades propias guardadas de ordinario. Vaya, pues, como mínima correspondencia inexcusable a las numerosas que Pedro nos ha brindado, mi dolorosa confidencia. El hecho es ya bastante conocido y hasta se ha consignado en libros; trascendió poco a poco y, en algunas ocasiones en que me lo preguntaron, creí que no debía mentir*

Si la lección de este libro, como la de la conducta de su autor, desagrada profundamente a algunos antiguos correligionarios de éste, no ha de pasarse por alto que tampoco parece haber sido bien recibida por alguna —sólo alguna— gente de la izquierda. La dureza de nuestras luchas civiles, consecuencia de seculares desequilibrios sociales no resueltos; el trauma de la derrota y de todos los horrores y penalidades que trajo consigo, aún vivo en tantos que los sufrieron, motiva a veces desdenes y desvíos ante quien haya sido colaborador del régimen de Franco. Y, desde esa «pureza» que Laín ha sabido comentar como era debido en su texto, hay quien propende a despreciar cualquier evolución política de anteriores adversarios. ¿Habrá que esclarecer todavía lo negativo de tales reacciones para la empresa de salvación política y social de nuestro país? Rechazar a hombres que han reconocido sus pecados de uno u otro modo, en nombre de un izquierdismo que se considera —a menudo con notorio optimismo— impecable, no sólo es inhumano; es también un dislate político. Persuadido de que las razones básicas del pueblo en armas fueron inobjetables, el hombre de izquierdas que sigo siendo entiende que el abrazo con personas como Laín —y bien estrecho, después de un libro como *Descargo...*— es necesario para la reconstrucción de nuestra sociedad. Nada ganará la causa de la democracia si se regatea convivencia y amistad a quienes se han esforzado en servirla desde hace largos años. Si las izquierdas españolas no fuesen capaces de comprender a estos hombres —es sólo una hipótesis, afortunadamente desmentida por la realidad—, seguirían sin crear, o volverían a perder, la posibilidad de aprender de sus propias deficiencias en el pasado. De que se aprovechen seriamente

ni ocultarlo. Pero durante cuarenta años he sido lo más discreto que he podido, y no por avergonzarme de nada según algunos piensan, sino por lo angustioso para mí del recuerdo y por evitar el bochorno de que, con unos o con otros, esta circunstancia biográfica me reportase compensaciones no buscadas. Me estoy refiriendo, ya lo habrá supuesto más de un lector, a mi mayor tragedia familiar: la del asesinato, en la zona donde yo hice la guerra, del hombre sin culpa, recto y bueno que me engendró. No entraré aquí en los pormenores de aquel golpe brutal, uno entre los muchos que colmaron de llanto innumerables familias en las tensas fechas en que, evacuado a Valencia el gobierno, Madrid, dejado a cargo de una urgente Junta de Defensa forzada a la hercúlea hazaña de organizar la resistencia y mantener al mismo tiempo el orden de la ciudad, estuvo a punto de ser tomado por el enemigo. Como a Pedro en su zona, los crímenes de los que en la mía íbamos teniendo alguna noticia y, sobre todo, el que tan directamente hirió mi corazón, me impusieron un terrible problema de conciencia mal resuelto; como Laín con la suya, seguí no obstante al servicio de la causa popular, he de decir que con adhesión sincera. Y hoy pienso que, si él tuvo otras razones, además de las humanitarias, para abandonar más tarde la suya, yo he creído tener serias razones, distintas de las humanitarias, para seguir en la mía. Pero ello me ha acarreado incontables veces, ya se comprenderá, la acusación de ser «un monstruo». Y no dudo de que desde ese punto de vista, que es esencialmente el elegido por algunos ante el libro de Laín, será asimismo enjuiciado el presente trabajo por más de un lector. Y muy en particular, esta larga nota. Pues todavía me llegan, de cuando en cuando, anónimos insultantes alusivos a mi pobre padre, escritos seguramente por gentes que elogiarían mi «patriotismo» si yo hubiera peleado al lado de los «nacionales» y me hubiese mantenido después fiel a sus ideas aunque a mi padre —que en esta hipótesis podría haber sido un modesto afiliado a un sindicato de la U.G.T.— lo hubiesen asesinado, pongo por caso, en Badajoz. Frente a la persistencia de tales fanatismos me limitaré a decir que el dolor por toda *la sangre vertida sigue vivo en mí, y que es muy de lamentar que otros se duelan sólo de su sangre y de los asesinatos del bando opuesto, mas no de los del bando propio y de la sangre ajena... Ahora bien, el análisis social de nuestra contienda bélica —que entraña, quiérase o no, el de las verdaderas responsabilidades por todas esas muertes, además de las del campo de batalla y de otras posteriores— es cuestión distinta, y si no se afronta con la deliberada voluntad de reconocer la verdad en vez de envolverla en blandas y sospechosas exhortaciones al olvido, sucesoras de aquel unilateral «perdonad, pero no olvidéis» que fue como una cínica negación de que en la zona «nacional» hubiera que perdonar ningún crimen, nos seguiremos debatiendo en una insatisfactoria tregua en vez de llegar a una auténtica convivencia en que las tensiones sociales puedan manifestarse con plenitud sin desmoronar la legalidad democrática. Menos mal que, paulatinamente, va creciendo la literatura imparcial que pone las cosas en su sitio. Como, por ejemplo, el libro de Laín Entralgo.*

anteriores experiencias en lo tocante a efectiva unidad, aunque sólo sea táctica, de las fuerzas populares, pero también en cuanto a la conciliación con innumerables personas de otras familias políticas o del antiguo bando contrario, depende de que el futuro sea socialmente más justo y no decaiga, una vez más, en ilusión inconsistente pulverizada por la agresión reaccionaria.

«Por omisión pequé, lo reconozco de veras», torna a decir Laín en otra de sus «epicrisis». Que nadie, sea de izquierdas o de derechas, ose menosprecios ante un hombre y un libro que merecen aplauso. Pues ¿quién puede presumir de no haber pecado nunca por omisión? Yo no conozco a nadie libre de omisiones; y en cuanto al texto que comento, no se negará que, lejos de ser otra omisión, es una acción singularísima y, de positiva que resulta, casi escandalosa. Si Pedro Laín es normal varón por sus omisiones, es excepcional por las páginas donde las confiesa. Lo es al modo más insólito: mediante el ejercicio de su sincera humildad. Como muchos otros, conocía sus débitos; pero, a diferencia de otros, no los ha disimulado. Ha preferido pagarlos con su dilatado proceder y en defensa de la libertad con su *descargo de conciencia.*

Los libros que tratan de España y de su última guerra civil son numerosos. Otros se les sumarán mañana, que arrojarán creciente claridad sobre nuestros más graves dramas y nuestras carencias más bochornosas. Pero ya no podrán ser muchos los que, procedentes de testigos y protagonistas directos, desnuden flaquezas personales y ofrezcan contricción al tiempo que revelan, de cerca, cómo fue el pulso de los días en este siglo de violencias españolas que nos ha tocado vivir. Laín ha dado un luminoso testimonio de nuestra relación —la nuestra, la de cada uno de nosotros— con la historia de Iberia, y se ha hecho acreedor por ello a la gratitud de todos. Es ya tópico hablar de España como «madrastra de sus hijos», angustioso aforismo que debiera contradecirse con otro que afirmase: «Los españoles, hijastros de su madre». Pues si ella nos da poco, es por lo poco que a ella le damos; que, al fin y al cabo, España no es más que el conjunto de todos nosotros. Pero quien reconoce la triste verdad de cuán «hijastros» somos y escribe un *Descargo...* como el que a Pedro debemos, demuestra lo lejos que está de ser, al sólito modo, un hijastro descastado y con cuánta abnegación es verdadero hijo.

Y hermano. Que para ser buen hijo de la patria hay que ser buen hermano de quienes la forman y la deforman. Fraternalmente, Pedro Laín Entralgo se ha plantado ante su espejo con admirable entereza y en esa luna nos brinda a los demás la posibilidad —y aun el deber— de contemplarnos a nuestra vez. Aguda y sutilmente, *Descargo de conciencia* es también nuestro espejo: uno de los más nítidos —y por ello, inquietantes— que se nos han puesto delante. No podremos hallar en él nuestra fisonomía definitiva; un espejo vivo no fija ninguna imagen. Sólo invita a seguir encontrando en él rasgos inadvertidos. Agradezcamos la limitación aparente de esa contemplación interminable, ya que crea el acicate de seguir mirando. Ese afán es la mejor «ultranza» de nuestra humana condición: la de conocer y conocerse. En ella dejamos a Pedro, engolfado en su inacabable búsqueda de autorrealización, que no concluye en el libro y que él ha expresado hondamente en su «Hombre solo»:

> Quiera o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es —otra vez— tener sed.

Antonio Buero Vallejo

Al cumplirse diez años de *Descargo de conciencia*

I. Memoria del acto

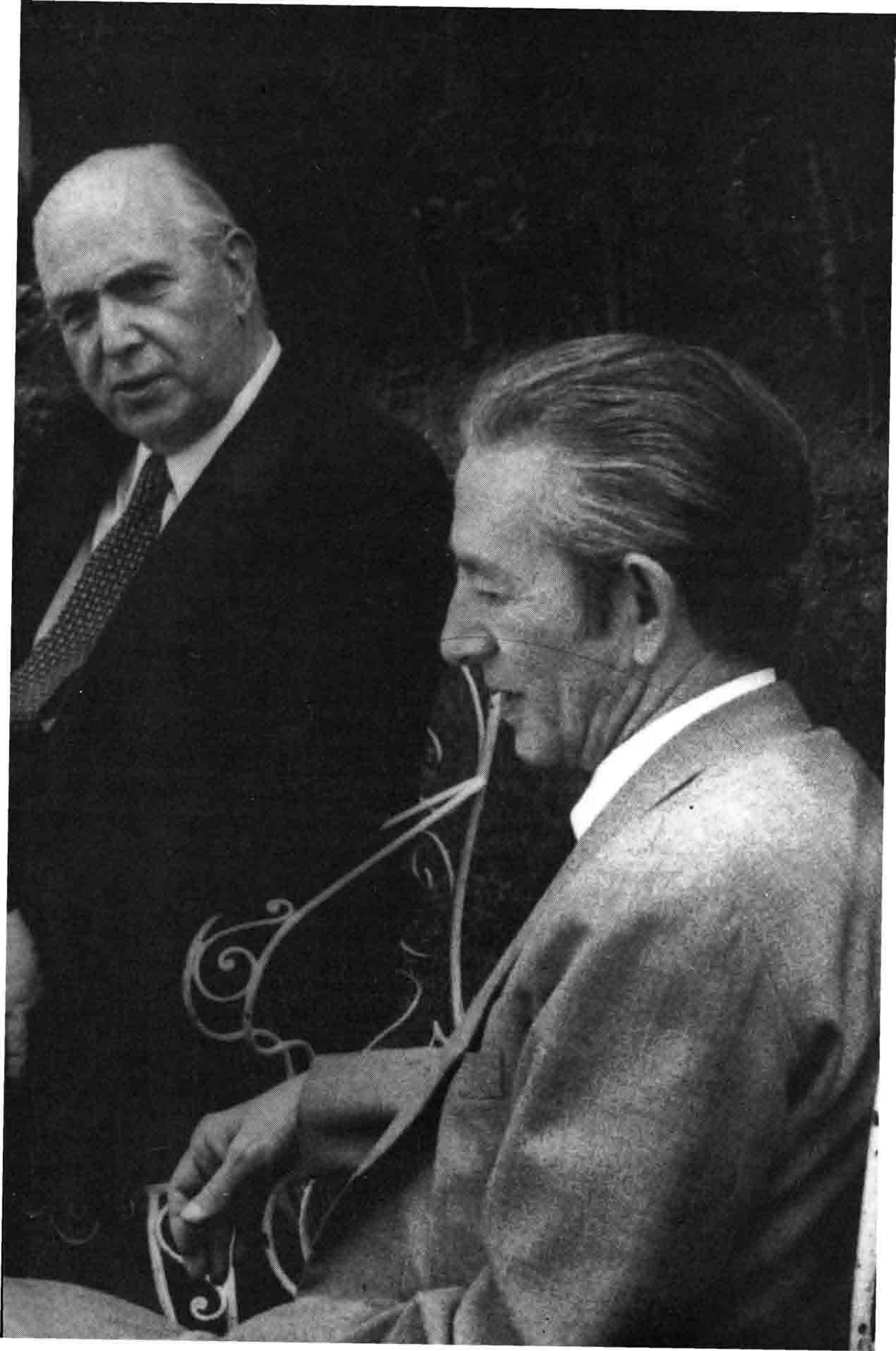
Reproduzco a continuación el texto manuscrito de mi intervención en el acto de presentación del libro *Descargo de conciencia,* del profesor Pedro Laín Entralgo, que tuvo lugar el día 19 de mayo de 1976 en el Hotel Velázquez. Por razones fáciles de intuir lo he mantenido inédito, pero al cumplirse ahora diez años de aquel acontecimiento —que realmente lo fue— creo que su publicación puede interesar. En aquella fecha el autor rogó previa y encarecidamente a cuantos allí le acompañaban que le hiciesen todas las preguntas que se les ocurrieran, sin limitación de ningún género. Quería que todo quedara claro. El no las conoció hasta que le fueron hechas. Y permítaseme recordar, para los olvidadizos y para quienes ignoran lo allí sucedido, que a todas las preguntas que le hicimos, los de la mesa y los del público, respondió con sin igual soltura, sin el más mínimo titubeo y con una honradez intachable a ojos vistas. Esto fue unánimemente reconocido por la prensa diaria a pesar de que algunas reseñas fueron inoportunas y otras aparente o intencionadamente capciosas.

El hecho de que Laín Entralgo hubiera llegado a ser una de las más brillantes personalidades de la intelectualidad española en los treinta y siete años que siguieron a la guerra civil, y de que sus actividades político-sociales fuesen criticadas por el franquismo, daba a aquel cónclave un enorme interés público; hubo hasta quienes pensaron que allí podría haber jaleo, provocado por los extremistas de uno y otro bando. Duró la sesión más de cuatro horas.

Si las respuestas de Laín hubieran sido publicadas entonces hoy se podrían mostrar como complementos de *Descargo de conciencia* y como insuperables gestos de honestidad intelectual. Piezas magistrales de argumentación convincente, más elocuentes que el mismo libro por la naturalidad con que se expresaron.

Creo conveniente señalar ahora que pocos meses después de aparecer éste, publiqué en la revista *Insula* un artículo en el que vertí mis opiniones sobre Laín y su libro.

He aquí lo que para aquella ocasión escribí y sólo parcialmente pude leer, pues siendo ocho los presentadores hube de reducir el tiempo de mi participación. Hoy lo publico en toda su extensión, con las preguntas que a Laín hice, aunque consciente de que la mayoría de ellas pueden juzgarse hoy innecesarias e ingenuas. Lógicamente no figuran las respuestas verbales del interesado, cuyo talante acabo de comentar.



II. Texto completo de mi intervención y de mis preguntas (1976)

En esta mesa coloquial soy el único, aparte de quien condiciona la reunión, que pertenece a la profesión médica. Esto quiere decir que los que la han convocado, de acuerdo con el autor del libro, tienen plena conciencia de que Laín es, además de médico, otras muchas cosas. Lo que no significa que los médicos estemos aquí espiritualmente en minoría (aunque matemáticamente lo estemos: siete frente a uno), sino que los aquí convocados pretendemos ocuparnos de diferentes parcelas, casi alícuotas, de la poliédrica personalidad lainesca.

A lo largo de mi vida profesional he coordinado y dirigido muchas mesas redondas y simposios; pero ésta es la primera vez que lo hago como nunca esperé hacerlo. No para discutir un tema médico, sino para presentar un libro, esperado desde que se anunció, y para poner en tela de juicio algo tan delicado y complejo como es la trabazón que existe entre el modo de ser personal, la conducta pública, la entidad médico-profesoral y la reciedumbre social e intelectual de un hombre que en ese libro se evidencia. Amigo querido y admirado y respetado, mi situación podría aparentar comprometida, pero la enfrento con propósito de claridad y de justicia.

Vaya por delante mi criterio: me parece descabellado el propósito que a esta convocatoria fue asignado, impuesto, al parecer, por el autor del libro, ansioso de descargar su conciencia. Esto da lugar a que los sentados en esta mesa podamos parecer miembros de un tribunal y los que abarrotan el salón un jurado público no exento de pasión. No expongo otras razones para esta creencia mía, pues acepto, por contrarrazones obvias, la misión que se me encomienda y me apresto a cumplirla desde mi mirador de médico y amigo. Precisamente por serlo tengo la obligación de apostillar con anticipación a las preguntas, aspectos de la vida de Laín, expuestos o no en este libro, que requieren puntualización para evitar confusiones. Con ellas, además, pretendo que el interesado vea más diáfano el objetivo del interrogatorio.

El libro que ya tenéis en vuestras manos está conscientemente preparado, lo dice el título, por un médico que ha llegado a adquirir un alto prestigio intelectual durante los años antes mencionados. Por cruda petición suya, voy a interrogar al autor sobre facetas que permitan juzgar su vida y su obra, en la cual la medicina es sólo una parte. A propósito de un médico del que se decía era, además, poeta, Unamuno fue rotundo al corregir diciendo que se es médico además de poeta, porque poeta se es y para ser médico hay que realizar un aprendizaje. Pues bien, posponiendo la medicina, pienso que en Laín se antepone y predomina, como denominador común de sus cualidades (no me refiero a sus saberes), la de hombre que piensa; no la de médico, sino la de pensador. De hombre que ha desarrollado y desarrolla su pensamiento sobre todos los conocimientos que en su mente tiene almacenados: filosóficos, históricos, médicos, etc.; en medicina, valga el ejemplo, ha antepuesto el pensamiento al ejercicio de la profesión. Porque en el terreno médico —después volveré sobre el tema— no lo ha aplicado a la medicina práctica de cada día (síntomas, diagnósticos de enfermedades, terapéuticas aplicadas), sino a la sustancialidad conceptual de la medicina. Y con sorprendente precocidad en su vida.

Laín se encontró médico cuando ya tenía una amplia cultura filosófica —de la que siempre o casi siempre carecemos los médicos o la tenemos como ornato y muy tardíamente adquirida—. Gracias a lo cual ha podido alcanzar estos logros: *A*. Crear un sistema de pensamiento médico, es decir, una filosofía médica, con neta creatividad propia y una historiografía médica rotundamente personal. *B*. Crear y desarrollar una nueva manera de ver la medicina: la medicina antropológica, que a no tardar habrá de ser recogida en un libro de conjunto. (Aunque ni él mismo lo vislumbrara, en el primer trabajo que publicó en su vida, titulado «El sentido humano de la ciencia natural», en una revista, *Norma,* de muy escasa circulación, ya anunciaba esta meta.) *C*. Crear una escuela de Historia de la Medicina y de filosofía médica con colaboradores que ya surcan sus propios caminos con evidente prestigio.

Es, pues, una trayectoria de pensamiento y acción. Preguntas al respecto:

1) Mirando hacia atrás con ya secundaria curiosidad, ¿cree Laín que, para la iniciación y el ulterior recorrido de ese sendero constructivo, pudieron influir en algún sentido las extrañas circunstancias políticas y sociales en que vivió inmerso desde su juventud hasta su actual madurez?

2) ¿Contribuyó a esa trayectoria el hecho de haber podido desempeñar puestos significativos de representación? ¿Le hizo esto reaccionar de algún modo contra el medio ambiente?

3) Aunque en el libro da precisiones sobre lo que en torno suyo ocurrió, ¿podría decirnos, en pocas palabras, si su estancia en Viena inmediatamente anterior a la guerra civil, en el formativo marco witgensteiniano, colaboró en estructurar de modo decisivo ese pensamiento?

En mi cualificación de la personalidad humana de Laín destaca ostensiblemente su posición ética. Su honradez a carta cabal, capaz de ser el mejor, más desprendido y generoso amigo, cualquiera que sea la ideología política del otro siempre que ésta sea mantenida con limpieza moral. Y como contrapartida, incapaz de ser enemigo de nadie, ni siquiera de los que por sí y ante él, se declaran serlo. Es evidente que en el grupo de amistad en que Laín convivió durante la guerra civil y después de ella (Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Rosales, L.F. Vivanco, Gonzalo Torrente, Rodrigo Uría, etcétera), hubo algunos que tuvieron más actividad política que otros; pero justamente fueron esos los que muy pronto rompieron con el franquismo. Pienso que esta coincidencia en la conducta tiene más raíces éticas que políticas, ya que Laín confiesa, y hay que admitirlo, que nunca fue político ni piensa serlo. Preguntas:

4) ¿Es o ha sido la vertiente ética la que condicionó esas actitudes?

5) En tal caso, ¿podríamos saber cuándo empezaron, los otros y él, a darse cuenta del hecho?

6) ¿Hasta qué punto fue la política clave de su posición ética?

Para terminar mi turno en esta mesa, entro ya en terreno concretamente médico o médico-social. Sobrevino la guerra civil recién terminada su carrera de medicina, sin haber tenido tiempo para centrarse en lo que debe ser el ejercicio apolítico de la profesión. Y durante la guerra, que yo sepa, en ningún momento ni lugar actuó Laín como médico, a pesar de que en las guerras los gobiernos echan mano de todos los titulados

y hasta de los estudiantes. Esto demostraría con toda claridad que en Laín destacaban ya más otros aspectos de su personalidad que los de curador. Yo no tengo información sobre cómo discurrió la medicina en el campo franquista durante la contienda, pero después de la victoria de Franco, el campo profesional de la medicina fue aquél en que con más violencia, rencor y maldad creció la inamistad y la falta de compañerismo. Se persiguió a los médicos que habían ejercido con éxito sus funciones en la zona republicana, de tal modo que los méritos sanitarios, que siempre deberían haber primado como atenuantes, constituían agravantes para la sentencia. De tanta saña persecutoria de unos médicos hacia otros no creo que existan antecedentes en la historia de la medicina. Esto dio a la medicina española de los años cuarenta y cincuenta tintes de verdadera revolución en la ética. Preguntas al canto:

7) ¿Actuó Laín como médico militarizado durante la guerra civil?

8) En su ulterior actitud de abandono del ejercicio profesional, nada menos que después de haber ampliado estudios en Viena, y en su decisión de opositar a la cátedra de Historia de la Medicina, ¿influyó acaso el espectáculo repugnante que ofrecía la profesión y que denigraba a sus dirigentes? ¿Pudo todo eso contribuir a que se dedicara a filosofar sobre la medicina, cuyo aspecto social no le gustaba, y no a ejercerla?

9) En el estudio que Laín ha hecho de la relación médico-enfermo, toca casi sólo tangencialmente la relación médico-médico. ¿Da esto a entender algún grado de actitud crítica con pretensiones reformadoras de lo que la realidad le mostraba?

10) Da la coincidencia de que en ese grupo de amigos que fue su *entourage* de bastantes años, no figuraba otro médico que Laín. ¿Encierra eso alguna significación o es simplemente asunto de afinidades intelectuales?

11) ¿Acaso el mundo irracional de la envenenada politización de la medicina de postguerra —que quizás se hubiera dado por igual si hubiera vencido el bando leal a la República— pudo motivar la conducta de Laín, que muy pronto y desde cargos oficiales, se lanzó con su esposa, a ayudar a médicos y profesores perseguidos?

III. Consideraciones en 1986

Con las respuestas que Laín dio en 1976, sació el interés público de entonces, no exento, como antes dije, de cierta malignidad por parte de algunos. Había curiosidad por el autor del libro, en primer lugar, y por el libro, en segundo. Con sus contestaciones demostró que su intención al preparar el libro no admitía suspicacias, pues fue mucho más allá de lo que se le preguntó. Si el libro resultó ser un tesoro de confesiones, sus respuestas orales permitieron confirmar la densidad de su hombría de bien y la alta talla de su personalidad magistral.

Accidentada la vida de Laín tanto como la que más —muertes, asesinatos, problemas de salud y angustias familiares— no hubo, por ello, renunciaciones. Laín logró sobreponerse a todo hasta el punto de que en su obra, contemplada desde la ignorancia de tales sufrimientos, no se advierte otra interrupción que la motivada por un accidente traumático. No hay soluciones de continuidad y no se advierte un solo período en que distanciara las publicaciones o las actividades docentes. En años en que las amarguras le afectaron más reiteradamente, escribió y publicó obras que pasan a la historia

(de la medicina, de la ciencia, de la historia, de la cultura en general) e importantísimos artículos en revistas o diarios españoles y extranjeros. Parecería como si este hombre estuviera inmunizado para los conflictos vitales, si no supiéramos que, por el contrario, es intelectiva y espiritualmente hipersensible. Pero ha sabido poner la hipersensibilidad en su sitio, evitando los desmadres y las estridencias. Sin dejar de sentirlo, ha logrado que el dolor no afectara a su capacidad intelectual. Carente de apasionamientos inútiles, Laín es el perfecto espectador que piensa en lo que ve. En esa palabra, espectador, empezó Ortega su obra; hoy diríamos que el vocablo ha sido creado para Laín, espectador pensante. En nuestro hispano mundo, «jactancioso del monolitismo» (es su decir), se redondea en él una personalidad espectadora de excepción; y espectador sin parangón de las cosas de España. Sus tres últimos libros *(Teatro del mundo, En este país* y *Ciencia, técnica y medicina)* y sus frecuentes artículos en *El País,* son testimonios irrefutables de cuanto he venido diciendo.

Cuando un hombre superdotado toma el periplo de su vida totalmente en serio, en tanto que la mayoría de los compatriotas contemporáneos la desperdician en frivolidad intelectual y social o en dar rienda suelta a la envidia, hay que aceptar la superioridad de su rango.

¿Por qué Laín, en 1976, se sacrificó en escribir aquel libro, que si a los lectores nos deleitó al tiempo que nos sobrecogió, era innecesario? ¿Por qué Laín, «virtuoso de la palinodia», como él gustó erróneamente de calificarse, tomó la determinación de volcar su vida en el hosco torrente español en aquel gesto de carismática catarsis? Cíteseme un solo español contemporáneo que haya tenido un gesto similar de desnudar su conciencia, y no para cambiar de chaqueta sino para decir que lleva limpia la suya. Se dice que La Revilliére, cuando Talleyrand le comentó su proyecto de religión de los teofilántropos, le contestó que sólo tenía una observación que hacerle: «Jesús para fundar la religión cristiana tuvo que ser crucificado y resucitar al tercer día; haga usted otro tanto». Laín no ha pretendido fundar religión alguna, pero, ¿qué otros serían capaces de jugarse tanto en plena fase triunfal de su vida? ¿Por qué, en algún lugar de su descargador libro llegó a hablar de sus *mea culpa* si no era reo de culpabilidad pública alguna?

En aquel libro, que tanto éxito editorial alcanzó, hay páginas de contricción auténticamente desgarradoras que todavía emocionan. Es ahora el modestísimo relector del mismo quien un decenario después de haber colaborado en su presentación, se sigue haciendo esas preguntas. Pero sabe, de sobra, cómo se las debe responder.

Francisco Vega Díaz

Respuestas a Francisco Vega Díaz

Diez años después de que estas preguntas me fueran formuladas, no puedo responder a ellas sin una breve alusión a lo que de ellas es fundamento: la entrañable amistad que me une con su autor y la generosa personalidad de éste, cardiólogo de profesión y cardióforo de condición, hombre cuya vida, además de ser médica e intelectualmente preclara, muy bien podría llevar sobre sí la leyenda que preside un escudo nobiliario granadino: «El corazón manda». Tenga el lector en cuenta uno y otro hecho, la amistad que me profesa Francisco Vega Díaz y la índole cardiofórica de su persona, para dar su justo valor a las consideraciones que él antepone a sus preguntas. Y ahora, mis respuestas, siguiendo la numeración del texto demandante.

1) Desde luego. Cuando nos importa de veras, nada de lo que acontece en torno a nosotros deja de influir en nuestra vida, en toda nuestra vida, aunque no coincidan exactamente la materia del suceso exterior (en este caso: las vicisitudes político-sociales de la historia de España, desde la Dictadura de Primo de Rivera hasta la muerte de Franco) y la del efecto que sobre nosotros produce (en este caso: la influencia de esas vicisitudes sobre el costado intelectual y profesional de mi biografía). Creo que en mi libro expuse claramente cómo los tres más importantes sucesos de ese período de nuestra historia, la República, la guerra civil y el franquismo, condicionaron mi dedicación a la historia de la medicina, la antropología médica y el ensayo filosófico y literario. Con todo, me atrevo a pensar que, supuesto un curso distinto de la historia de España, ésas habrían sido también las líneas rectoras de mi actividad intelectual.

2) En alguna medida contribuyó, sí, aunque deba reiterar ahora la salvedad precedente. Mi paso por el Consejo Nacional de Falange me hizo ver de cerca —un Mediterráneo, por lo demás, desde 1937— la radical condición autocrática del franquismo. Mi paso por el Rectorado de la Universidad puso ante mis ojos la imposibilidad de reformar desde dentro el régimen de Franco —otro Mediterráneo— y condicionó mi ulterior trabajo intelectual. Por las razones que en mi libro expliqué, a raíz de él cobraron mayor importancia en mi obra los temas antropológicos: la esperanza, la relación interhumana, la amistad.

3) Viena fue para mí, más que un lugar en que perfeccionar conocimientos neurológicos y psiquiátricos, una ciudad en la cual, aún sin el brío de antaño, la cultura europea seguía mostrando a la manera vienesa su hondura y su capacidad de sugestión. Algo del *wiener Geist* —por ejemplo, el que informó el pensamiento médico del grupo que, por analogía con el lógico-filosófico, yo había de denominar más tarde «círculo vienés»— hay, creo, en la orientación y el contenido de mi obra.

4) Aún cuando mi actitud ante la vida y mi conducta no hayan sido tantas veces las que debieran ser, yo veo en su determinación tres notas principales: 1.ª Una voca-

ción preponderantemente teorética, más tocante al conocimiento de las cosas que a su manejo. 2.ª Una orientación, vocacional también, preponderantemente dirigida al conocimiento de la vida humana, tanto en su fundamento (teoría del hombre) como a varias de sus concreciones (la ciencia y el arte en primer plano). 3.ª Una constante preocupación por la esencial condición ética de las acciones humanas. En mi tangencial y ocasional relación con la política —ni sirvo, ni he querido servir para la acción política—, yo he vivido en primer término el *deber de hacer* algo en el campo correspondiente a mi cargo, el de Rector universitario, único que he tenido, y mi *deber de decir* lo que debería hacerse por los gestores de la vida pública.

5) De las personas más próximas a mí, el primero en reconsiderar ética y políticamente su posición en la vida pública de España fue —bien ejemplarmente— Dionisio Ridruejo. En mi caso, más tardío, dos fueron los principales motivos de esa reconsideración: no haber hecho lo suficiente para conocer y vituperar, frente a la insistente retórica de los «mártires de la Cruzada» y los «caídos por Dios y por España», lo que durante la guerra civil y la posguerra fue la represión franquista, y —tras haber conocido, bien que tardíamente, los horrores de los campos de concentración del nazismo— haber estado con la Alemania nacional-socialista durante la guerra de 1939 a 1945. Dos motivos, como se ve, mucho más éticos que políticos.

6) Creo que la respuesta va implícita en las dos precedentes.

7) No. En mi libro conté con algún detalle por qué no lo hice. Aunque yo no pasara de ser un incipiente psiquiatra y un médico clínicamente mal formado, al pasar de Santander, donde el alzamiento militar me había sorprendido, a Pamplona, donde había de residir bastantes meses, me creí en el deber de ofrecer mis servicios como médico en el Gobierno Militar. De allí me remitieron al Hospital Militar, y en éste se me dijo que médicos ya tenían suficientes, y que si quería prestar algún servicio, me dirigiese a una de las dos organizaciones políticas que entonces funcionaban, la Falange o el Requeté.

8) No. A partir de lo que antes relaté, mi contacto con el mundo médico de la llamada zona nacional tuvo dos caras: una directamente vivida, mi trabajo en el Manicomio de Navarra, a cuyo cuerpo médico fui adscrito a petición mía; otra sólo de oídas conocida, la conducta que frente a Carlos Jiménez Díaz, al cual traté asiduamente en Pamplona, mostraron varios conspicuos representantes de la profesión médica en la zona nacional, cuando, procedente de la republicana, llegó el gran clínico a San Sebastián. La experiencia de la primera de esas dos caras fue para mí excelente, tanto como lo era la calidad médica y personal de Federico Soto, entonces director del manicomio navarro. La impresión que en mí produjo la segunda fue, en cambio, enormemente desagradable. Como español ingenuamente alistado en la «causa nacional» me indignó una actitud persecutoria tan mezquina y miserable. Pero esto no influyó sobre mi ulterior decisión de dedicarme a la historia y la teoría de la medicina

9) No. Es cierto que en mi libro *La relación médico-enfermo* me ocupo muy poco de la relación médico-médico; aunque para una sociología integral de la medicina deba ser éste un tema importante. Desde luego, disto mucho de pensar que la relación médico-médico es entre nosotros y seguramente en el mundo entero lo que ética y profesional-

mente debe ser. Me pregunto, sin embargo, si no podrá decirse otro tanto de la que existe entre los ejercientes en otros campos profesionales.

10) No creo que tuviese significación especial el hecho de ser yo el único médico de ese grupo. A los que de él formamos parte nos reunió el azar, haber coincidido en Burgos durante la guerra civil, y cierta afinidad intelectual y ética. Tal ha sido, junto a la afección personal, el nervio de nuestra ulterior relación amistosa.

11) Sin duda. Algo hicimos mi mujer y yo —en mi caso, no todo lo que yo hubiese querido y debido— para ayudar o intentar ayudar a los perseguidos y marginados que nos rodeaban, y en este sentido fue la realidad de aquel entorno lo que nos movió. Mas también actuó en ese sentido nuestro modo de ver lo que la guerra civil había sido y —también en mi caso— la cada vez más firme convicción de que yo, a pese a todo lo que desde fuera hubiera pensarse, vine a ser en ella un vencido. ¿Vencedor yo en la guerra civil? Sólo pensarlo, me escalofría.

Pedro Laín Entralgo



Luis Felipe Vivanco, Luis Rosales, Rodrigo Uría, Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Gonzalo Torrente Ballester y Antonio Tovar

21

corazón, la entrega y la humildad. A la entrega, porque sólo se vive con arreglo a la verdad propia poniendo sustancia de uno mismo —por tanto, intimidad personal, pasión, calor— en aquello que se dice y se hace. A la humildad, a una humildad que a veces exige el arrepentimiento, porque ni en el nivel ni en el modo es nadie lo que de veras quiere ser. Estoy seguro de que ni siquiera Miguel Angel, Newton y Kant lo fueron; pero aún más seguro estoy de que lo poco que yo he sido y lo más poco que yo todavía pueda ser —yo: el modesto docente, pensador y escritor de que en estas páginas se habla— dista mucho de lo que según esas tres líneas yo he querido ser. Se ve uno obligado a la humildad, por otra parte, porque, quién más, quién menos, no hay hombre que alguna vez no haya errado al considerar que pertenecía a su verdad, a lo que para sí mismo él es y quiere ser, algo de lo que en su vida efectivamente ha hecho y ha sido.

Cumpliendo aceptablemente el imperativo de la entrega creo haber vivido. He enseñado y he escrito poniendo siempre vida personal —pasión, calor, no sólo pensamiento propio o ajeno— en mi enseñanza y en mi escritura. En este sentido, me atrevo a pensar que he sido fiel a mi verdad.

Creo haber cumplido también, no sé si aceptablemente, el imperativo de la humildad. De buen grado, pero con cierta íntima melancolía, aceptando mis limitaciones y tratando de luchar contra ellas; porque vivir personalmente, ser en alguna medida la persona que uno quiere ser, consiste, entre otras cosas, en esforzarse día a día por dilatar en lo posible el límite propio y en aceptar sin amargura ni resentimiento, puesto que el límite nos constituye, el que en definitiva resulte de de nuestro esfuerzo, y en decir con entera sinceridad, con el poeta: "¡Hacedor de mi límite, Dios mío!" De peor grado he tenido que cumplir ese imperativo cuando no ha sido mi verdad, mi verdadera verdad, lo que con mi pa-

Página manuscrita de Pedro Laín

SER CON LOS HOMBRES



Para una antropología de la otredad

1. Soledad y sociedad

La persona es la representación del hombre, su dialéctica, desde la soledad hacia la sociedad. La persona es la trayectoria desde el «yo-ísmo» a la otredad. Ser, meramente, no es vivir. Vivir es estar siendo, es decir, morir. El yo, absoluto, pertenece a la categoría de un ser inmortal. Pero el hombre es contingente y toda su vida no es más que un deseo de subsanar la imperfección. El yo perfecto sería Dios, pero las religiones muestran que Dios necesita de los hombres o los hombres de Dios en una mutua «religión» que es más que unión, diálogo. Nadie —tal vez un dios demasiado egoísta— puede decir «yo soy yo». Pues si piensa esta posibilidad ya está creando una circunstancia íntima, una proyección de sí mismo que llamaríamos «yoidad». Este yo «que-se-piensa» sería como aquel hombre que se mira a un espejo y ve su propia imagen. Es «imitatio», repetición y no persona. Esta imagen no es el otro, sino el ensueño de uno mismo.

Cuando el escritor está en la cárcel o laberinto de soledad, crea imágenes y personajes para salir de su propio infierno (¿qué es si no la soledad?). No se busca a sí mismo en el espejo, no pretende ser un Dios, ni siquiera un Luzbel narcisista —aunque algunos puedan quedarse en este estadio—. Busca al otro. La otredad es el espacio creador donde el hombre se «realiza» como persona.

El hombre que se conforma con su propia imagen, que vive en ella o desde ella, no es persona, ni personaje, todo lo más actor de su propio vacío. Una imagen tampoco es un hombre, sino representación estática, por mucho que el engaño la ofrezca como dinámica. Ser hombre a solas, no es una heroicidad innecesaria —que ni siquiera agradecen los admiradores— es necedad.

¿Se ama o se odia la soledad? El que está verdaderamente solo ni siquiera se encuentra acompañado de sí mismo. En eso consiste la soledad desgarrada, en un extrañamiento. (¿Quién puede amarla?) La soledad creadora del artista, ya es una soledad acompañada, y necesaria. El artista crea en su soledad la obra, un ello —objeto con alma que podrá ser aprehendido por otros hombres—, transformándola en un «tú» dialogal. Crear, aún desde la misma amargura es un acto de esperanza, el silencio que se hace signo de encuentro.

El último reducto de la soledad, esa fortaleza cercada por múltiples cuerpos de murallas, es el silencio, verdadero castillo interior. El silencio, la negación de la palabra, el hundimiento de la comunicación. Cuando la persona pierde su identidad social, se convierte en máscara de sí mismo que no interpreta su papel, mascarilla mortuoria de la muerte en vida, y huye a su reducto de soledad donde tampoco encontrará reposo.

Asistimos, sin hacer nada, a la muerte de la palabra. No es un sacrificio necesario

Laín pronunciando una conferencia en el Senado de la Nación. 1987

ni un rito purificador. Es el triunfo de la necedad. La imagen se erige en diosa absoluta del nuevo discurso. El diálogo —concordia desde la dialéctica— desaparece. El «yo» y el «tú», se convierten en un «él», alienante, impersonal. No es el monólogo de un personaje real, un «tú» que está ahí, sino el discurso interminable de «algo» que representa a «alguien» y que es el poder o el miedo. La palabra —hablada o escrita— es el puente tendido entre el «tú» y el «yo». Mediante la palabra cambiamos simbólicamente nuestras experiencias. Por la palabra nos comunicamos (entendemos, asumimos o rechazamos, comprendemos).

Con-vivir no es co-existir, estar juntos, sino hacer un diálogo posible en la concordia y también en la discrepancia. El otro no es un objeto de explotación sino un sujeto libre y complementario en la soledad, soledad con los demás. «Ser hombre es estar abierto a los otros, ''ser-con-los-otros''», escribe Laín.

El prójimo es el próximo, el que está junto a mí, no un enemigo. La desdicha de nuestra época es hacer del otro un competidor, un enemigo del que defenderse o atacar. Ciertamente el hombre no es un lobo para el hombre —la modernidad guarda las apariencias— pero tampoco un cordero. El bien es un ideal posible que debemos conquistar, aunque la realidad nos demuestre un esfuerzo tan inútil. El odio es dinámico y engendra el progreso. El amor no es más que la vaselina en los engranajes de la civilización, la batalla perdida de unos pocos idealistas.

La sociedad corre el peligro de convertirse en una inmensa y monstruosa sociedad anónima, sin alma, una sociedad en soledad, donde cada cual es un otro sin rostro, desdibujado, amorfo, sin posibilidad de diálogo entre el «yo» y el «tú». Una sociedad objetual, manejada por alguien, que no es precisamente Dios, sino los poderes anónimos.

El «yo» debe exigir ser él mismo, un ser pleno, consciente, volitivo, en libertad. Ser es el principio de identidad y no debe prestarse a nadie. El «yo», sin «yoidad», sin vividura interior está vacío y nada puede ofrecer al otro. La incomunicación nace cuando el «yo» y el «tú», son sólo pronombres sustitutos de esencialidad nominal, palabras vacías, desde las cuales es imposible el diálogo conocedor. El amor o la amistad comienzan por el conocimiento. Y las palabras son las mensajeras de la «aprojimación».

El tema de nuestro tiempo: el hombre está en la sociedad pero vive en su soledad. El hombre se ensimisma o se enajena. Hoy los caminos no llevan a la cordialidad (vivir con la razón y la alegría) sino a la locura. El hombre es despojado de sus atributos, convertido en un animal de negocio, de negación. (Tanto tienes, tanto vales.) El hombre vulgar se pierde en la di-versión. Da la vuelta a su alma hasta convertirla en una piel, costrosa, de indiferencia. El hombre lúcido se sumerge en su pozo interior. Escribe Laín: «El sentimiento primario del hombre moderno consciente de su propia situación es, pues, su radical soledad. Y ésta, como he dicho, no es sólo metafísica, es también social».[1] Soledad, pues, total, íntima y prójima.

La soledad es, sin duda, una experiencia necesaria para comprender la condición humana. Es en soledad donde el hombre encuentra el límite de su vivir, el lugar de reen-

[1] *En la introducción «Nacimiento histórico al problema del otro», de su obra* Teoría y realidad del otro, *Revista de Occidente, Madrid, 1961, 2 volúmenes, 2.ª edición, 1968; p. 33.*

cuentro con la vida o el punto de no retorno. Desde la soledad se llega a la misantropía de un Schopenhauer o a la soledad-solidaria de Antonio Machado o de César Vallejo. La soledad creadora se suelda a la comunidad. No desde el desdén, sino desde la ética que no se acomoda a las circunstancias y sabe con-vencer.

Intercambiar la soledad no es trabajo fácil. Dos o tres soledades no hacen un diálogo, sino el mismo monólogo repetido en voces que son los mismos ecos. La soledad que padece el hombre actual no es creadora. Es como el último refugio de su huída, donde cree estar seguro. Ni siquiera es la soledad campestre del sabio que siguiendo el consejo clásico, de Horacio a Fray Luis de León, sigue la escondida senda de los pocos. Nunca se ha sentido el hombre más solo que en la megalópolis moderna, en un estadio de fútbol o en el viaje indiferente de cada día. Estar juntos no es suficiente condición para lo humano.

El «yo» y el «tú» siempre han sido una dialéctica más que un diálogo, una lucha por el dominio, antes que una concordia. Pero en nuestro tiempo, si cabe, la convivencia se ha deteriorado aún más. El «tú», única alternativa del diálogo posible, se ha convertido en un «él», del que se habla, incapaz de estar en escena, una voz en «off», lejana, artificial. La degeneración del «tú» ha llegado a consecuencias más graves todavía. Del «él» al «ello» sólo hay un paso consecuente, la despersonalización total, la degradación de la persona en un objeto. ¿Qué es sino el consumismo? La angustia del «yo» que no encuentra al «tú» dialogante y se satura de «ello», materia sin alma, cosas, objetos para acolchar la soledad y que remiten a un «tú», necesario. El hombre actual compra objetos para «personalizarlos» y hacerlos un «tú» de difícil diálogo. Esta enajenación del hombre moderno habría que verla con la perspectiva de otra época para contemplar tanto vacío y ridiculez.

El espacio de Dios y del prójimo lo ocupan las cosas. La «tuidad» era el ámbito donde la dialéctica «yo-tú» podía hacerse diálogo. Primero fue la muerte de la palabra, que fue la misma muerte de Dios y del prójimo. (Los filósofos no fueron los inventores de esta tragedia, sinos los testigos.) Pensamos con las palabras que son los pensamientos comunicantes. (El pensamiento puro sería el silencio, por eso los más grandes filósofos callan, bostezan.) El diálogo ha sido sustituido por el comercio. Las palabras carecen de significado porque no «valen» económicamente. Sólo los objetos (y el hombre también es considerado como tal) entran en el mercado de la compra-venta. Escribe Herbert Marcuse: «Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad».[2]

El hombre como individuo o como colectividad se hace a sí mismo, «sobre-sale» a costa del otro o de los otros. Lo que no es concordia, igualdad, es explotación. Aquello que no es gratuito —la paga de los dioses— ocio, es negocio. La modernización ha objetivado al otro desplazándole del diálogo «yo-tú», para cosificarlo y hacerlo un obje-

[2] *Herbert Marcuse,* El hombre unidimensional, *Seix Barral, 1968; p. 172.*

to de mercancía. Si ese «tú» no se deja manipular, ser un «ello» se transforma en el enemigo, el extraño que lucha por arrebatar al «yo» su territorio social, su misma identidad, pues en el juego social de trastoque de papeles, el triunfador carece de interioridad. Su ser íntimo es su parecer externo. El prójimo se distancia en el prójimo rival. Triste edad la nuestra en la cual la «competitividad» (me estraga la palabra, pero es de uso corriente para entenderse) hace de los amigos, enemigos. El éxito se compra y se vende —es decir, que no es un cariño verdadero— a un alto precio: el de la convivencia y la cordialidad. (Tal vez el coste mismo de la felicidad, buscada en contra de la naturaleza.)

Cabe preguntarse si el hombre del progreso ha dominado al mundo o lo ha destruído. La degradación continúa: «ello» es un objeto que se usa y se tira. Lo «otro» al final es una basura, molesta, acusadora, que no se sabe cómo disimular. La cosificación del «tú» es la mayor degradación de la existencia humana. Es una esclavitud sin cadenas, el cinismo más descarnado revestido de mogigatería. Escribe Marcuse: «Los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada».[3] Y más adelante: «Esta es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa».

Sartre ha estudiado la relación yo-tú, en la dialéctica «para-sí» y «para-otro». El «yo» intenta dominar al «tú», convertirlo en objeto y al mismo tiempo respetar su libertad. Hay aquí una contradicción. El objeto carece de libertad, es un ello degradado. ¿Es el amor y el mismo acto sexual, una destrucción? ¿Siempre debe haber un tú victimal, que al final se pervierte en ofrenda o en cosa? Si el «yo» y el «tú», juegan en libertad no debería haber verdugo y víctima. ¿Podría entenderse el amor como destrucción creadora, como intercambio y apropiación del «yo-tú», «tú-yo», «yo», «tuyo», «con-unión»? Sin embargo poseer es dominar, es decir, tener al otro como cosa. También el juego podría ser cosificarse a sí mismo, renunciar a la personalización y darse al otro como objeto, como ofrenda. El hombre y la mujer son dos existencias incompletas que precisan del amor, la con-unión para proyectar su vida. El «en-sí» de cada uno, su ensimismamiento de seres diferentes, se hace un «para-sí», que luego se intercambia en un «para otro». La naturaleza salvaje, de la que proviene el hombre, quiéralo o no, crea en él el hábito del dominio, al que difícilmente renuncia. No quiere dar lo que cree que es de él, aunque lo haya usurpado. Dominar es un atributo machista, arcaico, al que no quiere renunciar. La cultura, la igualdad democrática, le obliga a abdicar de sus usurpaciones. Y teme perder su poder si consiente en la libertad del otro. Porque dar autonomía al «tú», consiste en que el otro ya no es un objeto del que usa o abusa. Es también persona, próxima, con los mismos derechos morales y un «tú» de diálogo con el cual llegar a la con-unión. Amar es olvidar, mientras se sabe que el hombre es un ser solo frente a la muerte.

2. Mismidad y diálogo creador

Nadie puede estar enteramente solo, ni siquiera exiliado interiormente en la circunstancia de sí mismo que es la mismidad. Huir a la interioridad del «yo» es una falsa

[3] *Herbert Marcuse*, op. cit., *p. 73*.

escapada. Destruido el «tú» del posible diálogo, el yo también se fragmenta en el interior y se consuma. El monólogo es el imposible diálogo consigo mismo. Incluso estando solo, el hombre habla con la imagen del otro que es el monólogo. Desdoble de un «yo», en otro «yo», que en realidad quiere ser un «tú», imposible. Escribe Laín: «Solo consigo mismo, el hombre moderno se ha visto en el trance de encontrar en su propia realidad individual los móviles y los orígenes de su conquista del otro. En su propia realidad individual: tal es el problema».[4] El «vivir-en-el-mundo», en la realidad de los otros, se traslada a un «estar-en-sí-mismado». Sin embargo el hombre, condenado a la soledad puede salir de su infierno. Transformando el «ello» cosificado en un trabajo creador que pueda producir un objeto dialogante con el tú. Una obra de arte, o una artesanía, deja de ser cosa muerta, de uso, cuando en ella está el mensaje de quien la hizo. Se establece entonces entre el espectador o lector, oyente o usuario, una posibilidad de diálogo con la obra, y por medio de ella, con su autor. ¿Cómo explicar la necesidad del hombre actual de visitar exposiciones, asistir a conciertos, comprar libros u objetos de arte? Hoy los grandes silenciosos, los artistas, encierran en sus obras la posibilidad de un nuevo diálogo, mediante la restitución del objeto a un «tú» necesario, comunicativo. Sin embargo el artista de vanguardia, donde se acaba la modernidad, es el testigo de la incomunicación humana. Su obra, que inconscientemente era creada como un objeto para la comunicación, no es comprendida por el público. Falta humanidad. El artista posee unas claves que el público no comprende. Sobre este tema escribe Roland Barthes: «La naturaleza deviene una discontinuidad de objetos solitarios y terribles, porque sólo tienen enlaces virtuales; nadie elige para ellos un sentido privilegiado, un empleo o un servicio, nadie los reduce a la significación de un comportamiento mental o de una intención, o lo que es lo mismo, finalmente, de una ternura... Esas palabras-objetos sin unión, armadas con toda la violencia de su estallido... esas palabras poéticas excluyen al hombre; no hay un humanismo poético de la modernidad».[5]

He aquí los dos polos opuestos en la destrucción dialogante del «yo-tú»: el «yo» perdido en las interioridades del «ego» y el «tú» que deviene un «él», espectador. Ni el arte, ni los espectáculos de masas salvan el vacío creado entre las dos personas de la comunicación humana. El artista enseña su caverna inmunda, el infierno de sus obsesiones y fantasmas, gritos de conciencia que avisan de la suprema soledad del hombre. El espectáculo enajena, adormece la angustia. Pero el arte, ¿no estaba hecho para consuelo del hombre? El arte hacía que los hombres miserables se transfigurasen en dioses de esperanza. Antes de la modernidad. Ahora, prosigue Barthes: «El discurso es un discurso lleno de terror, lo que significa que relaciona al hombre no con los otros hombres, sino con las imágenes más inhumanas de la naturaleza». La humanidad avanza en su progreso a costa del humanismo. La sociedad devora a sus hombres. La sociedad, siempre es anónima, convierte a todos en objetos de intercambio. Los presidentes de este magno consejo de administración se creen dioses, pero son sólo los verdugos de la esperanza. Que se miran al espejo y contemplan su imagen enmarcada.

[4] *Laín Entralgo,* Teoría y realidad del otro, *en la primera parte «El otro como yo», p. 37.*

[5] *Roland Barthes,* Le degré zéro de l'écriture, *Editions du Seuil, París, 1953; p. 72.*

Devolver al hombre su esperanza no es sólo responsabilidad de los consejos que administran los poderes reales. También lo es de los intelectuales y los artistas. Estos no tienen el poder (¿cuándo lo tuvieron?) pero poseen el engreimiento de ser los sabios o la vanidad de ser los elegidos. Son los testigos de la época; pero su espejo además de la realidad, ¿no refleja tantas veces la realidad que se quiere prefabricada, la artificiosidad? El arte, más humano, podría ser el punto de equilibrio en el restablecimiento dialogal «yo-tú», un arte próximo, no un objeto extraño.

El hombre no puede encontrar en sí mismo la imagen del otro. Si se adentra en su interioridad hasta el fondo de su espejo almado, no encontrará más que su propia imagen. Tal es el problema, según dice Laín, realizarse en sí mismo lo que no realiza en el otro. Elevar el monólogo, para no escuchar la soledad que exigiría un diálogo.

El pensamiento y el arte actuales expresan deshumanización. Ortega ejerció a la española, de profeta y teórico de esta dirección desafortunada. Sacrificó a la egregia minoría las posibilidades de redención del pueblo entero. Hoy causa sonrojo leer afirmaciones como las siguientes: «Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus "derechos del hombre" por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva».[6] El pueblo, con pleno derecho a la cultura no es la masa. La masa —para emplear una expresión que acaso agradase a Ortega— es el pueblo desvertebrado, un cadáver social, al que se le ha robado el alma. Si existe la masa y no el pueblo es por culpa de los dirigentes políticos, y también culturales, por desidia o presunción de esa llamada «aristocracia». Zuribi, más perspicaz en este punto de la deshumanización, que es el desarraigo actual, se lamentaba: «El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera».[7] Ni los artistas, ni los pensadores saben orientar al hombre. ¿En qué se ha convertido su función? ¿En una ceremonia de narcisismo? El artista expresa su angustia personal, su soledad intransferible. El hombre ve en ello la proyección de su propio problema, que el artista sabe expresar y él no. Pero, ¿dónde está la chispa que haga saltar el diálogo entre el arte actual y los hombres, entre unos y otros? No se puede mantener como un principio, ni moderno ni humano, la teoría de Ortega: «Se acerca el tiempo en que la sociedad desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares».

El arte deshumanizado no es más que la expresión deshumanizada del propio hombre. Hoy el hombre no sabe —menos que nunca— responder a las preguntas esenciales: ¿Qué es? ¿Qué quiere? ¿A dónde va? Se «en-sí-misma», se «di-vierte», se extravía, con tal de no crearse «problemas», que están ahí, y que estarán por mucho que se empeñe en olvidarlos. Hoy el hombre parece un extraño a sí mismo y a los otros. «Está-en-el-mundo», sin saber por qué, ni para qué. ¿Cómo con-vivir con ese mundo y conquistar la felicidad? Escribe Ludwig Wittgenstein en su *Diario Filosófico.* [8] «Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama ser feliz». El

[6] *José Ortega y Gasset,* La deshumanización del arte. Ideas sobre la novela, *Revista de Occidente, Madrid, 1925.*

[7] *Xavier Zubiri,* Naturaleza, Historia, Dios, *5.ª edición, Editora Nacional, Madrid, 1963; p. 251.*

[8] *Ludwig Wittgenstein,* Diario filosófico (1914-1916), *p. 129. Ariel, Barcelona, 1982.*

mundo es el ámbito de diálogo del «to-tú». Más adelante prosigue Wittgenstein: «Si mi conciencia me desequilibra es que no estoy en corcondancia con algo. Pero ¿qué es ello? ¿Es el mundo?».

El dolorido sentir del artista, es desgarrada conciencia del intelectual. Dolor del alma que no sabe para qué vivir. A la muerte de la esperanza sigue el absurdo de la vida. La espera es anterior al diálogo. Y la esperanza es posterior. Destruída la concordia entre el «yo-tú», también se trunca la espera y la esperanza. He aquí la raíz fundamental del absurdo. Escribe Laín: «Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico como un hombre sin inteligencia o sin actividad».[9] Absurdo significa contrario a la razón, pero nunca como en nuestra época el hombre ha vivido más irracionalmente.

En el libro de Theodor W. Adorno *La ideología como lenguaje*, se lee una frase tan estremecedora como la siguiente: «El hombre es la ideología de la deshumanización».[10] Es la sociedad quien convierte la verdad en ideas útiles: en ideología. El hombre deshumanizado: cosificado, objeto de compra-venta; una ideología política, un anuncio comercial. La pérdida de la identidad social es también la destrucción de la conciencia individual. Y viceversa. El ideal: El otro no es el extraño, sino el «alter-ego». Yo soy el otro, el otro es yo. La dialéctica deviene en diálogo, la rivalidad en con-unión. Pero la realidad es otra. El hombre se desgarra entre la soledad a la que ha sido condenado y la sociedad —esa madre artificial— madrastra, fomentadora del desarraigo. La sociedad, equilibrio pactado de los otros, difícilmente deviene en «con-unidad» de todos. Esa sociedad es anónima. La amistad, como la entendían griegos y romanos, que convertía a los hombres (soledades) en personas, mediante el diálogo hasta la cordialidad, ha sido sustituída por la relación económica, el pacto comercial. Relacionarse es estar juntos, apenas tocarse por los acuerdos, siempre pre-vistos. No es con-vivir.

El hombre intenta salir de «su-soledad» y no «des-integrarse» en la sociedad. Vivir, es ser creciendo desde sí mismo a los otros. Ortega en su interesante artículo, «La percepción del prójimo»,[11] recuerda un proverbio árabe, el cual dice que el hombre no puede saltar fuera de su sombra. El hombre es un prisionero de su propia identidad. La sombra es una proyección que no puede replicar al original. (Todo monólogo es un diálogo imaginario. El otro es una proyección de sí mismo que ni siquiera responde, es una imagen.) Ortega reflexiona: «Esto quiere decir que encerrados en nosotros mismos, no podemos transmigrar de nuestra persona a la del prójimo y, consecuentemente, que no podemos vernos a nosotros mismos desde fuera. Porque el perfil del ''yo'' sólo sería visible desde un ''tú''». Mas ir del «yo» al «tú», en estricta realidad es imposible, pues si el «yo», se convierte en «tú» deja de ser. Más adelante indica Ortega que tal situación, tan dramática, no siempre es así. «Hay momentos en que vivir es hallarse fuera de sí mismo perdido deliciosamente en el interior de los prójimos.» Ortega indaga las circunstancias en que el cerco de soledad es vencido.por la «primera impresión», la simpatía, el flechazo...

[9] *Véase Pedro Laín Entralgo,* La espera y la esperanza, *Madrid, 1957.*

[10] *Theodor W. Adorno,* La ideología como lenguaje, *Taurus, Madrid, 1981; p. 75.*

[11] *Publicado en* La Nación *de Buenos Aires el 14 de septiembre de 1924 y en* El Sol *de Madrid los días 4 y 6 de noviembre de 1924, incorporado luego al libro* Ideas y Creencias, *1.ª edición, 1939.*

Desde la perspectiva de la lucha por la vida el «otro» es un rival que disputa al «yo» su territorio o «circum-yo» externo a su «intra-yo». Desde la cultura humana —lenta revolución de la animalidad a la hominización— el otro es la proyección del «yo», el «alter ego», que a su vez es realidad e intercambio en el diálogo recíproco.

3. La invención del otro

Al hombre le nacen en sociedad. Es una deuda que pagará durante toda su vida. Haber nacido es un delito si se hace caso a Calderón, pero separarse de la tribu, renunciar a la «gens» es una traición imperdonable. Y sin embargo, la destrucción actual de la familia, el individuo que vive solo como unidad social, parece hoy un hecho revolucionario. El hombre se basta a sí mismo, no necesita de los demás. Si quiere escuchar la voz de sus semejantes, siempre tiene a mano la televisión o la radio que puede «interruptar» cuando quiera. Pero renunciar a los demás, por muy autosuficiente que alguien sea, crea una conciencia de culpabilidad que carcome la «felicidad» del aislamiento. *La vida es una cuenta corriente, siempre para pagar el mismo hecho de estar en el* mundo. La sociedad ya estaba inventada desde el mismo momento de nacer el hombre. Aunque fuese abandonado, al ser consciente se preguntaría: ¿Quién es? ¿Qué quiere? ¿De dónde viene? ¿A dónde va? El hombre no elige nacer. La elección es de otras criaturas; del placer, de la necesidad, el azar o el error. Su libertad, en lo que quiera y pueda hacer, en la vocación, en el trabajo, en la «realización» como persona, siempre estará muy condicionada por la sociedad. Un acto libre que podría realizar y no se atreve, por estar condicionado por las ideas y creencias[12] o por la misma indecisión, es la elección de su muerte. Sólo pensar en tal libertad le asusta y prefiere dejarlo al devenir del tiempo, a la mano sabia de la naturaleza que sabe cortar toda flor o hierba. Una vez en el mundo, no tiene más remedio que vivir en sociedad, siendo el hombre interior y *existiendo como persona que «interpreta» lo mejor que puede su «función»* social. Si madura, está en la trayectoria entre «ser-el-que-es» (naturaleza) hasta «ser-el-que-quiere-ser» (voluntad), en la conquista de su propia personalidad, que es la impronta del hombre en lo social.

El camino del hombre a persona para algunos es una comedia, para otros un drama. *Lo mejor será tomarlo, sabiamente, como tragicomedia.*[13] La vida entre el ser (hombre) y el parecer (persona) es un desgarro trágico. Sin embargo, cómo vivir y vencer a la angustia. Por el humor y la «risura» (no de la propia sombra tarea de malévolos) sino de la misma tragedia, tan desmesurada para simples criaturas mortales. El convencimiento de que no somos dioses, que bastante tarea tenemos con ser hombres, y no hacer daño a los demás. ¿Ser felices? La felicidad nunca es un deseo, sino una consecuencia de otras aspiraciones. No, no es reírse del sufrimiento birlar y burlar las causas, a veces tan ridículas, que conducen a la amargura.

Los poetas saben del dolorido sentir, del sentido nostálgico de la vida. Desde la sole-

[12] *Léase otra vez a Ortega.*

[13] *Los griegos podían aspirar a la tragedia. En la sociedad moderna, para nuestra desdicha, el héroe es siempre un farsante, así resulta el personaje tragicómico.*

dad lloran lo que han perdido, lo que acaso nunca tuvieron. El poeta que ha perdido el «tú» del posible diálogo se encierra en el monólogo, que es todo poema, para añorar el «tú» o para inventárselo. La poesía lírica es fundamentalmente amorosa; de un amor imposible que se toma como excusa para la obra (Petrarca) o de un amor, razón de corazón y de poesía (Garcilaso). En el conflicto (si el poeta dialogara no escribiría), su obra es una secreción del yo herido que se autodefiende y esconde de la otredad. La poesía es un monólogo para el diálogo porque nadie puede vivir en soledad absoluta, aunque sepamos, Ortega *dixit:* «La vida humana sucumbe a la realidad, reinventa la realidad, la ensueña».[14] Don Quijote es el otro de Miguel de Cervantes. En la conocida tesis unamuniana, el personaje puede ser superior al autor, más real. El escritor se desdobla en personajes no sólo para ser protagonista, sino también antagonista, agonista en la tragedia de la vida, como le gustaba a Unamuno. La psiquiatría pesquisa en los bajos fondos del hombre. El poeta es un enfermo del alma, en el conflicto hombre-persona, y todo hombre lo es en algún sentido, a no ser que se trate de un imbécil. Ya Descartes estableció la metafísica dualista de la realidad del hombre. El hombre y el mundo son binarios hasta la moderna demostración cibernética. Cada cosa es y se complementa en su opuesto. «Yo» soy «yo», pero también «el-que-no-soy», «el-que-quiero-ser» y «ya-estoy-siendo». Descartes decía: «Je ne suis qu'une chose qui pense». Pero lo más real de mí es eso que pienso, lo que no soy pero seré un día. El pensamiento es una realidad segregada del «yo», algo que objetivo fuera de mí, una imagen reflejada, una duplicación de mí mismo. Pensar es siempre pensarse, pues el origen es siempre el «yo». El pensamiento reflexivo se hace transitivo, cuando ese «pensar-se» se transforma en «pensar-con-otros». Todo hombre, no sólo el poeta, segrega imágenes, pensamiento, dualidades.

El hombre descubre la realidad del otro en sí, en las dualidades de sí mismo y fuera de sí. El otro no es una invención interior, sino una realidad exterior que puede apreciar por los sentidos. La realidad del tú constituye para Max Scheler una de las que él llama «esferas del ser». «En el fondo —dice— no existe una diferencia radical entre la percepción de sí mismo y la percepción del otro.» Laín escribe: «El otro es por lo pronto realidad». Y más adelante: «Además de ser resistencia y realidad el otro es realidad exterior; no es mi propia realidad ni la realidad de Dios».[15]

¿Cómo entender la realidad? No sólo por la razón inteligente. Ya Zuribi rectificaba a los excesos de la razón cuando hablaba de inteligencia sentiente.[16] La razón cree que sólo tiene la verdad ella sola. Juzga a los demás, pero no se ve a sí misma. La filosofía, desde Aristóteles, ha padecido de excesos de razón que impiden ver la realidad. Por debajo de la razón del hombre hay un universo de la pasión, imaginativo, instintivo, indipensable, aunque no se le quiere dar carta de naturaleza. Repugna a la mente y es condenado al submundo de la literatura o de las enfermedades psíquicas. Es vergonzante dar un poco de razón, no sólo a los instintos, sino a los mismos sentimientos.

14 *Véase José Ortega y Gasset,* El hombre y la gente, *Obras Completas, tomo VII.*

15 *Pedro Laín Entralgo,* Teoría y realidad del otro, *2.º volumen, p. 58.*

16 *Véase Xavier Zubiri,* Inteligencia sentiente, *Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.*

La invención del otro en la imaginación y en los personajes es real. Existen los personajes de ficción como Don Quijote o Hamlet, Madame Bovary, Raskolnikof, la Duquesa de Guermantes. A veces los sueños son más reales que la propia realidad si se convierten en vida, en trayectoria de voluntad que transforma la vulgar realidad. No habrá literatura, ni arte si no entendemos que el creador inventa al otro dentro de sí y le da vida en su obra, que es la posibilidad de diálogo con el otro físico. (Tan real es el uno como el otro.)

El ensimismado, se reduce a su propia re-flexión y no crea al otro. ¿Le basta la soledad? El ensimismado es la mayoría de las veces un contemplativo. Su necesidad de comunicación la establece con la mirada y no con la palabra. No crea al otro dentro de sí, ni se relaciona con el otro real, su prójimo. Establece una relación contemplativa con el otro imaginario creado por el artista, con la obra de arte. Es el solitario que acude a los museos, a los conciertos; lee libros, contempla el campo. El solitario hace de su ensimismamiento una persona exterior, que vive en el mundo. ¿Se margina o le marginan? ¿Autoelige la escondida senda de los pocos sabios que en el mundo han sido? Los sabios buscaban la soledad sonora, coincidiendo en ello con algunos poetas como Mallarmé o Juan Ramón. Los santos intentaron conquistarse a sí mismos en el desierto y allí, lejos de todo, buscar al Otro que era Dios, un otro real y no físico, creado desde los ojos de la fe.

Para un hombre normal, que no aspire como fin a la belleza o a la santidad (aunque todos deberíamos tender a ellas si en verdad queremos ser hombres plenos) el otro más fácil de percibir es el prójimo. Escribe Laín Entralgo: «La realidad —comprendida claro está la realidad del otro— me es a la vez presente y compresente; mi existencia está constantemente siendo para y hacia».[17] El hombre cuando llega a la vida ya está con el otro, los más próximos, con su familia. Se hace hombre hacia los otros, mirándose en los demás, educándose para los otros, siendo útil, conviviendo. Sucede que la sociedad —que debería estar al servicio de los hombres y no para dominarlos o manipularlos— no es el mejor de los mundos. (Me acuerdo ahora de ese cuento irónico de Voltaire, *Candide.)* El mundo no está bien hecho, sobre todo aquel que construimos los hombres. Frente a la sociedad que no le agrada, el hombre huye a sí mismo (exilio interior) decisión que toman algunos pensadores y artistas. O se exilia, decisión que toman aquellas personas más decididas, muchas de ellas con vocación política. Ensimismarse o transterrarse son soluciones dolorosas que pueden conllevar una especie de culpa. Siempre nos ha llamado la atención la nostalgia de algunos poetas por su tierra, sangre del corazón y del hígado, a veces, pues junto a la pena está también el rencor. Pueden volver a su provincia o a su patria, pero no quieren. Saben que ese desajuste entre el «yo-tú» —aquí el «tú» es la tierra vital de donde se nace— es el origen de su obra. Desde su soledad de transterrados se inventan el «tú-colectivo», patrio, para expiar su culpa, pues no hay exilio interior o exterior que no esté «dialectizado» por los polos, distantes y atrayentes entre sí, del amor y del odio.

Existe la soledad como renuncia a una sociedad insatisfactoria, un deseo de encontrar dentro de sí lo que no hay fuera o se ha perdido. Dice Laín Entralgo: «En rigor la exis-

[17] *Pedro Laín Entralgo,* Teoría y realidad del otro, *2.º volumen, p. 43.*

tencia del solitario por ascesis es a la vez la ruptura con una convivencia insatisfactoria y el esfuerzo personal hacia una más satisfactoria convivencia de que bien pronto brindará el encuentro con el «sí mismo» antes de la obra proyectada —sea ésta artística, intelectual, social o religiosa— y con los otros hombres a través de tal obra, cuando ésta haya llegado a ser realidad objetiva».[18] Para ciertos materialistas de viejo cuño, este abandono supone una alienación. Pero sin la ruptura —destrucción para crear algo nuevo— no se comprenderán numerosas obras artísticas e intelectuales y bastantes empeños sociales o religiosos.

Como el hombre no es perfecto, las relaciones humanas acusan la imperfección. No sólo en la convivencia projimal, sino también en la amistad, e incluso en el amor. Hasta los perfectos amantes sufren transtornos en su encuentro que pueden acabar con ruptura o en el estrechamiento de la pasión, más intensa y más enraizada. Cada cual es una rueda que gira a su aire. (¿Movida por la voluntad, por el azar o la necesidad? ¿Y quién lo sabe?) Que esa rueda coincida con otras en un engranaje armónico es tarea difícil. Y sin embargo, en ello consiste la convivencia. No es extraño que personas, con una mayor sensibilidad busquen posibilidades de plenitud a una convivencia insatisfactoria. Actitud que de ningún modo puede ser considerada una alienación como proponen algunos marxistas recalcitrantes. Pues no siempre el hombre se «realiza» en lo real (el hombre común sí). A veces el objeto de su deseo está en el ideal. Así se explican las vocaciones del santo, del artista, del filósofo.[19] Muchas personas, porque no han sentido inquietudes o las han silenciado, se conforman con su vida vulgar «normal» y son felices a su modo. Pues quien no aspira a nada, quien ha congelado en su corazón la inquietud, no sufre la pasión de vivir-morir. Ha llegado casi a la perfección de la estupidez. Ya puede triunfar en la vida. Su persona, pública, reduce al hombre interior y así vence a su peor enemigo, que es siempre el «yo-mismo», recóndito, honesto, conciencial. Pero el santo, el artista o el sabio renuncian a su yo objetivo para indagar la interioridad, en una tarea de ascesis e idealidad, a veces también de locura, pues pretender escapar a la condición humana, a su íntima destrucción entre eros y thanatos es pretender ser dioses, deseos que siempre fueron pagados bien caro por el hombre. ¿Cómo ser a la vez hombre egregio, único, y social o común? El hombre está en la dialéctica de ambos polos, queriendo ser él mismo, sin ignorar que es uno de tantos en la comunidad.

4. La conquista de la personalidad

El hombre se hace entre ser él mismo (su identidad) y ser en otros, para-otros, con-otros (con-vivir). El hombre en su interior es un ser débil, un conjunto de instintos y pasiones, algo de razón y también de sinrazones, un alma en carne viva, más delicada que las vísceras. Se proteje y se entiende con los demás mediante la máscara de la personalidad, que es el «limes» entre el yo (la proyección del interior) y los otros. Sobre el tema de la personalidad Laín Entrago establece dos importantes distinciones: «perso-

[18] *Pedro Laín Entralgo,* Teoría y realidad del otro, *2.° volumen, p. 157.*

[19] *Todavía resulta muy provechosa la lectura del excelente libro de Eduardo Spranger,* Formas de vida, *Revista de Occidente, Madrid, 1.ª edición 1935, 7.ª edición 1972.*

nalidad» y «personeidad». Entiende por personalidad el carácter de la persona en sentido constitutivo, tocante a la estructura de su realidad propia. Laín se pregunta: ¿Cuál es el carácter formal de la sustantividad humana? Y contesta: «Indudablemente el ser persona. Además de ser animal de realidades, el hombre es persona, realidad personal».[20] Así pues, la persona es la realización del hombre, en su trayectoria vital desde la condición amorfa del recién nacido hasta el último detalle de la figura, de la máscara, que se dibuja con la muerte. En realidad la persona, no es una máscara permanente de oro, de seda, o de hierro, que sirva para bailes, disimulos y carnaval; es una mascarilla, de barro, de carne, que se moldea cada día, hasta ser la definitiva mascarilla de la muerte. Representación permanente de la tragicomedia de la vida y culminación de la actuación del hombre. La persona es también como una especie de excrecencia que segrega la interioridad y que se con-forma como máscara en su contacto con el exterior. Leemos, y en ocasiones no acertamos, el interior de una persona por la mirada y la sonrisa.

Sabemos que la mirada humana es expresiva. Pero también lo es la mirada amiga o apenada de un perro y la inteligente o melosa de un gato. Todo ser por el hecho de serlo tiene una expresión que con-figura su realidad. Pero el hombre además de ser, según Laín, se realiza en la personalidad. La mirada o la sonrisa, no pueden expresar el ser sino el instante, el siendo en ese momento puntual. Una mirada es una pregunta o una respuesta a una circunstancia determinada. Una mirada puede tener muchas matizaciones al término de un día, según las experiencias. Puede expresar inteligencia, temor, alegría, indiferencia, cansancio, ilusión, rencor, amor, deseo, etc. Lo que demuestra que el alma humana no es precisamente un lago en calma, ni siquiera en el transcurso de un día. La mirada es una puerta entreabierta en la máscara, en la cual se percibe lo que en ese momento ocurre en la interioridad al contacto con el exterior. También una mirada puede ser muy suya, monologante o bien abierta a su contorno, dialogante. Hay miradas que hablan, que acarician, y otras que hielan el aliento. Sólo la mirada ya nos avisa si podemos pasar o no al interior de la persona.

La sonrisa expresa, aún más que la mirada, la amistad o el desprecio. La sonrisa es un gesto comunicativo de la persona que no se percibe en el animal. Es la salida más carnosa o sibilina del alma. Entre las comisuras de los labios se desliza el interior, incluso cuando la máscara permanece herméticamente cerrada. No sonreir, permanecer en la seriedad de los sepulcros, también es una forma de manifestarse.

Un rostro, sin mirada expresiva, sin sonrisa, se convierte en una máscara. El hombre apenas brilla en su exterior y resplandece la persona como exceso, deshumanizada. La máscara es una frontera de hierro que separa al hombre de los otros. Sobre el interesante tema de la «mascaridad», la persona petrificada en su mascarilla, habría mucho que hablar. En la sociedad del éxito a toda costa, lo humano es abatido y pisoteado. Se impone la dureza, la deshumanización. El hombre es débil frente a la dureza de la coraza y a la imperturbabilidad del robot. Frente a la clasicidad o el renacimiento, que sería en puridad la revolución permanente, armónica y creadora, el paraíso perdido.

[20] *Laín Entralgo*, op. cit., *2.° vol., p. 269.*

la nueva Arcadia, está una oscura edad media de armadura de acero y una no menos oscura posmodernidad de robotización y ambigüedad. Matar al hombre que cada cual lleva dentro es la mejor manera de dominar a la sociedad imprevisible, convertir al pueblo en esa palabra deleznable, masa. Pues la masa es la ruptura de las personalidades, la amalagama de hombres sin sustancia.

Laín Entralgo, dilucidando sobre el tema de la personalidad como máscara escribe: «En rigor, la máscara lo es cuando simultáneamente expresa y oculta: oculta la individual personalidad del enmascarado y expresa la voluntad de éste de «parecer» a los demás —en ocasiones también a sí mismo— lo que la máscara representa.[21] Así la máscara es una coraza de la delicada interioridad que se proteje de los otros y un artificio, adrede, para representar ante los demás al que no se es y se quiere ser. Doble juego y gran riqueza de contrastes. Siguiendo a Ortega la vida es un proyecto vital es decir un plan, no siempre una realidad acabada, un logro que haya coronado todas las perspectivas. La vida depende de uno mismo, pero también está marcada por los demás. Por la voluntad, pero también por el azar y la necesidad. El hombre es lo que quiere ser, lo que sueña ser, no lo que es. Pues este ser, muchas veces no es lo que quiso, sino lo que vino a ser en la dialéctica de su yo con los otros, que pudieron alentar o coartar sus aspiraciones. Cuando alguien espontáneamente se disfraza de algo, se personifica en lo que no es porque no tuvo voluntad para serlo o se lo impidieron.

Más adelante indica Laín: «En su dimensión más profunda, la máscara, uno de los inventos más antiguos de la humanidad, manifiesta la constitutiva aspiración del hombre a ser todo lo que su limitación le impide ser». Objetivamente el hombre es lo que es; pero en una dimensión más profunda es también lo que quiere ser. Esa sub-personalidad latente puede llegar a ser mediante la máscara, como una personalidad irreal, artificiosa. En la imaginación siempre tendrá el hombre una razón para ser optimista. La realidad es, a veces, tan cerrada como un sepulcro. Sólo mediante el ensueño se sale de su estricto reducto. «Soñemos, alma, soñemos»,[22] decía el tan considerado realista (por algunos) Galdós y que no lo era; véase como muestra el rescate necesario de su teatro. La vida no puede tener sólo un camino y mucho menos, aquel que traza la sociedad, la familia o ese amplio contorno de uno mismo que llamamos circunstancia. Existe el camino soñado, el que rectifica e ilumina al camino real. Descubrir y desarrollar la personalidad sumergida de cada uno, será no sólo una tarea educativa, sino un principio de armonía social, pues estando a gusto consigo mismo, «siéndose» plenamente, también se está en concordia con los demás.

5. El reino de la identidad

Fernando Pessoa, persona de múltiples personalidades escondidas o heterónimas, escribe: «He creado en mí varias personalidades. Creo personalidades constantemente. Cada sueño mío es inmediatamente, en el momento de aparecer soñado, encarnado

[21] *Laín Entralgo,* op. cit., *2.° vol., p. 160.*
[22] *Artículo inaugural de Benito Pérez Galdós en la revista* Alma Española, *Madrid, 8 de noviembre de 1903.*

en otra persona, que pasa a soñarlo, y yo no».[23] Para algunos, una vida ya es demasiado. Para otros es de todo punto insuficiente. Y necesitan imaginarse otras. Los artistas inventan realidades, que multiplican la realidad «real», la corrigen de imperfecciones. Los escritores crean obras y personajes que modifican y mejoran su vida limitada. El hombre común asiste al teatro o al cine, ve la televisión, y «vive» en «otras» vidas de tragedia, comedia, novela o celuloide «sus» existencias, posibles y complementarias. No puede estar solo ni en sus sueños. Su imaginación crea la necesidad del otro, bien en otras personas reales, o en imágenes de sí mismo y de sus obsesiones. En el mismo fragmento continúa Pessoa: «Para crear, me he destruído; tanto me he exteriorizado dentro de mí, que dentro de mí no existo sino exteriormente. Soy la escena viva por la que pasan varios actores representando varias piezas». El creador se destruye a sí mismo para «realizar» su obra. Su «yo», de hombre mortal, se escinde en otros yos, protagonistas, antagonistas, agonistas como Unamuno y el mismo Pessoa. El novelista hace a los personajes dia-logantes, en la concordia o el enfrentamiento. También para el dramaturgo los personajes obedecen a unas reglas de diálogo. Pero en el poeta de heterónimos como Pessoa el yo se destruye en otros yo, solitarios, no dialogantes. Esos «alter-ego» destruyen al «ego» y se adueñan de la escena del alma. Para Pessoa como hombre-en-la-muerte, muriente, sin duda eran los más importantes, sus personajes «encarnados» en autores imaginarios pero inmortales. El hombre real es limitado en la personalidad por dos fuerzas contrarias, la que se impone desde sí mismo y la que imponen los demás. La personalidad es un resultado, pero también una deficiencia. Cada cual es una consecuencia imperfecta de decisiones personales entre múltiples posibilidades y de imposiciones de los otros. La personalidad es un desarrollo del hombre y al mismo tiempo un sacrificio de sus sentires íntimos. Pessoa resume en un fragmento muy breve: «Encontrar la personalidad en la pérdida de ella —la misma fe abona este sentido de destino—».

Ser lo que se quiere ser y no lo que se es. ¿Hay aquí alguna forma de inautenticidad? El presente es el más real de los tiempos, pero el más efímero. Es y ya deja de serlo. El pasado fue, es la herencia que se tiene, pero ya no es vida. El futuro es el proyecto que indica posibilidad. En una plenitud de vida, los tres tiempos elementales deben estar incardinados entre sí. Nadie puede vivir enteramente en el pasado —ni siquiera los historiadores— sin ser un retrógado o vivir exclusivamente en el futuro sin ser tenido por loco. Aquellos que dicen vivir siempre en el presente, exprimiendo la vida, tal vez la pierden.

La vida no es estado —un presente inamovible—, sino cambio del pasado al futuro, sangrando en el presente. Todo pasado es siempre peor, insatisfactorio. Lo más importante del hombre —si realmente está vivo— es lo que todavía no ha hecho, el camino incierto que se extiende ante él. Si lo más determinante es el pasado, entonces el hombre ha cerrado su trayectoria vital y es un muerto aunque continúe en vida.

El hombre es lo que espera ser, un proyecto de esperanza. ¿Qué es sino la modificación de la naturaleza por obra de la voluntad? Creer (querer) es poder. La esperanza

[23] *Véase Fernando Pessoa,* Libro del desasosiego, *fragmento 31, introducción y traducción de Angel Crespo, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1984.*

es la energía del alma. Es el sueño dinamizado, convertido en proyecto vital. El exceso de realidad conduce al pesimismo, a la angustia. ¿Cómo superar las romas perspectivas de la realidad? Remontando el vuelo a través de la esperanza, haciendo que los sueños sean la realidad almada de idealismo. Para la mayoría de los hombres la vida no es ni bella, ni heroica, ni siquiera agradable. Consumiendo platos de la vulgar realidad no «realizan» su condición humana. ¿Por qué no pueden vivir otra realidad posible y ensoñada? Escribe Laín en *La espera y la esperanza:*[24] «Porque lo que todo hombre puede y debe esperar es aquello con lo cual se pone a prueba su disposición para ser esforzada y eficazmente "hombre en la historia" y por tanto para alcanzar el "reino de la identidad" que Marx previó». Ser «hombre en la historia» es ser persona. No hay identidad y sí alienación cuando ese hombre no puede o no le dejan «realizarse» como persona. La realización siempre es un proyecto en curso, es decir, una posibilidad que espera llegar a ser. Idealidad no es alienación, sino esperanza en la voluntad.

El hombre es en sociedad y se «hace» persona en el con-vivir diario. ¿Cómo ser hombre y persona al mismo tiempo? No desfondándose del hombre interior y vistiendo la máscara de la oposición-comunión entre hombre/persona. Para Laín: «La tragedia de la personalidad es que, sin vivir, es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se vive. Pero cuanto más se vive es más *difícil* ser persona».[25] Las aparentes paradojas son la sustancia de la vida. Paradójico es pretender ser un gran hombre y una excelente persona, pues lo uno es merma de lo otro. La armonía es un deseo más que una realidad. Lo más auténtico de cada uno son sus defectos, aquello que no esconde la pintura de la buena educación o el tamiz de la cortesía. Y sin embargo, mostrarse cada uno tal cual es, sería un acto de brutalidad. El hombre puede manifestarse como un energúmeno, pero la persona también puede exhibir su careta de artista de variedades.

La vida no es una verdad, sino una metáfora, entre el ser y el parecer. Se es hombre, visceralmente. Escribe Laín: «Ahora bien: la única manera posible de que una cosa sea otra es la metáfora, el ser como un "cuasi ser"».[26] ¿Imitación? Más bien desplazamiento de identidad, esquizofrenia. Desde la antigüedad presocrática sabemos que nada es, que todo se transforma. «Panta rei» decía el siempre moderno Heráclito. La misma vida como cambio y representación. ¿Una comedia? Tragicomedia, digamos, pues debajo del fingimiento hay un profundo desgarro. Como en la metáfora el juego más sorprendente, y el mayor riesgo, consistiría no en ser el que se parece ser, sino el que en absoluto se es, el que se quiere ser. Pues la metáfora más atrevida es aquella donde se pierde toda idea de semejanza para ser una imagen sorprendente y absurda.

Y así llegamos a la idea de la personalidad «sorprendente», que no es otra cosa que la imagen o escenografía del hombre «singular». Ser, verdaderamente es existir, desvivirse en la dialéctica de las atracciones opuestas, la «yoidad» y la representación social. Cuanto más hondo es el hombre interior, más necesidad tiene para equilibrarse de mostrar una personalidad extravagante. El «extrañamiento» de su recóndita interioridad (contemplar sus entrañas como rostro) produce curiosidad y fastidio, pues nada hay más

[24] *Pedro Laín Entralgo,* La espera y la esperanza.
[25] *Pedro Laín Entralgo,* La espera y la esperanza.
[26] *Pedro Laín Entralgo,* Teoría y realidad del otro, *vol. 2.°, p. 162.*

provocador que la verdad, cuando no se enmascara con la «buena educación». El gran escándalo se produce cuando un gran hombre se muestra a entraña descubierta como la persona que es. «Epater» al burgués, al hombre vulgar, se llamó a una conducta donde ética y estética coincidían en el hombre que representaba la tragicomedia de su vida, desde Wilde a Valle-Inclán, de Verlaine a Unamuno. La personalidad no choca con la sociedad, cuando la máscara desdibuja e iguala las diferencias individuales. Pero ¿qué ocurre cuando la máscara muestra la «rareza» interior, la diferencia? Que tal personalidad es atacada, por considerarla una agresión «moral» contra las buenas costumbres establecidas. En tal caso la personalidad «problemática», que no se la deja ser, segrega su propia escritura, como defensa de la interioridad o ataque contra la sociedad enemiga.

La personalidad «única», o el genio, es como una supuración del hombre interior herido en su amor propio, que se empeña en ser una persona distinta, en representar y ser al fin el que quiere ser. La personalidad sería entonces una voluntad de artificio, una metáfora de los deseos ocultos. La personalidad es una hipertrofia de la persona, una hipérbole del hombre reducido. El precio del éxito se consigue con el triunfo de la personalidad a costa del hombre. El triunfo sobre los demás (también sobre uno mismo) consiste en no tener conciencia. No ser hombre sino máscara de hierro, máquina del poder, vacía y desprovista de vísceras dolorosas. La personalidad no necesita pensar, y menos sentir. Usa de la repetición, el pensamiento alienante que le es administrado para triunfar. Pero el hombre, ni siquiera el más desalmado, no es una máquina perfecta. En algún punto se resiente la difícil juntura, soldada, entre hombría y personalidad. La conciencia duele hasta en la misma noche enajenada. Sobre este punto hace una meditación que es un diagnóstico Erich Fromm. «La pérdida del yo y su sustitución por un seudoyó arroja al individuo a un intenso estado de inseguridad. Se siente obsesionado por las dudas, puesto que, siendo esencialmente un reflejo de lo que los otros esperan de él, ha perdido en cierta medida, su identidad. Para superar el terror resultante de esa pérdida se ve obligado a la conformidad más estricta, a buscar su identidad en el reconocimiento y la incesante aprobación por parte de los demás.»[27] Es un yo falso, un actor que quisiera ser un super-yo (tarea del héroe), que tan sólo es un seudoyó. Así el aparente éxito, tan atrayente como vacío, una vez conseguido, por los medios que sean, constituye un desengaño. (¿Qué diagnóstico daríamos a una sociedad que somete a todos los individuos al aro del éxito, como objeto final y como dios? Un éxito casi nunca necesario, la mayoría de las veces absurdo. No vivir; triunfar para nada. Este es su lema.)

Privar de contenido a la persona, «personalizar» la nadeidad interior, he ahí el objetivo de la mayor alienación. Enseñar no la con-cordia con uno mismo y los demás, sino la disputa, el enfrentamiento, la victoria-derrota de lo uno contra lo otro. El héroe o el super-hombre (en realidad homúnculo) lo es a costa de los demás y también de sí mismo. Todo éxito (la mayoría de las veces fraudulento porque los contendientes no parten de la igualdad) es un robo. El que triunfa no está satisfecho, con lo que es, quiere ser otro, aparentar, representar la emoción de su éxito. Una sociedad basada en la

[27] *Erich Fromm.* El miedo a la libertad, *versión castellana de Gino Germani, Editorial Paidos, Barcelona, 1980; p. 230.*

fuerza del éxito, minoritaria (moral de campeones) sobre la inmensa mayoría desprovista de lo necesario, no sólo es injusta, sino que cava su propia destrucción.

La auténtica transformación será (o no será) crear una sociedad de hombres libres en plenitud de personas, no el alumbramiento de personalidades que medran a costa de la inmensa mayoría. El caudillaje, la genialidad, la extravagancia, la diferencia, son hipertrofias de la personalidad que se pagan caras. ¿Estamos contra el éxito o la genialidad? No, estamos contra el éxito como medida de la condición humana, como usurpación de la vida, como alienación. También el hombre se engrandece en el fracaso. No es posible mantener, indefinidamente una moral de victoria, si no es a costa de la derrota de los demás. El éxito para que no produjese mala conciencia no debería buscarse, si no se quiere caer en una dependencia. El que se somete a él ya es un esclavo y vivirá en constante inquietud por miedo de perderlo.

¿Cómo ser hombre auténtico y persona de verdad? ¿El yo tiende al super-yo de manera ineludible? Escribe Fromm: «El carácter único del yo no contradice de ningún modo el principio de igualdad. La tesis de que todos los hombres nacen iguales implica que todos ellos participan de las mismas cualidades humanas fundamentales, que comparten el destino esencial de todos los seres humanos, que poseen por igual al mismo inalienable derecho a la felicidad, y a la libertad. Significa, además, que sus relaciones recíprocas son de solidaridad y no de dominación o sumisión».[28] Está claro que una gran personalidad no puede elevarse a costa de los demás mortales. Si a la historia la despojásemos de innecesarios panegirismos veríamos cuántas grandes personalidades fueron en el fondo pequeños hombres.

La vida es una tarea diaria, una posible armonía en la dialéctica entre la soledad (a veces necesaria) a que tiende el hombre interior y la representación social de la persona. Difícil equilibrio. Vivir y desvivirse. Sufrir. Esperar. Representación de la tragicomedia, con la pasión de autores/actores que saben que en ello les va la vida y la muerte. Cada cual es el protagonista de su propia existencia. Ser uno mismo, plenamente, eso es vivir, siendo hombre y persona al mismo tiempo.

Amancio Sabugo Abril

[28] *Erich Fromm*, op. cit., *p. 290.*



Humanismo y sociabilidad en Laín Entralgo

Dámaso Alonso definió a Laín Entralgo en 1964 como «una máquina en alerta constante». Su vida, dijo, es una dilatada esfera de avideces intelectuales y de conocimientos que han fraguado muchas páginas, todas de constante nobleza y altura intelectual.[1] El mismo Laín confiesa que está condenado a ser ensayista porque no acierta a evitar que a su inteligencia le seduzcan temas muy distintos y porque siempre que termina sus ensayos piensa que debería componerlos de nuevo.[2] Abordar pues la obra lainiana requiere por mi parte gran admiración al autor y buena voluntad.

La actividad de don Pedro se despliega en varias direcciones. Médico, le interesa la historia del saber y de la medicina; historiador, le preocupa profundamente el tema de España: su destino y su ser; filósofo, profundiza en la esencia de ser hombre y en la realidad del otro; escritor y ensayista, cultiva la crítica intelectual y literaria. Pero la raíz más honda de su obra y el eje alrededor del cual gira toda su inquietud intelectual es el amor al hombre y a todo lo humano. La obra lainiana es una dedicación intelectual incansable al tema del hombre. El conocimiento científico del acto médico le ayuda al conocimiento filosófico del hombre.[3] De aquí, que por encima de todos los títulos el que mejor le define es el de humanista. En esto radica la unitaria diversidad de su obra.

¿Cómo es el humanista Laín? Se ha dicho que Laín parece renunciar a la lucha y que busca utópicamente la conciliación de contrarios irreconciliables.[4] Se le ha calificado de humanista conservador y tradicional porque su obra expresa valores asociados con la permanencia más que con el cambio; con la tradición más que con la innovación.[5] Aranguren ha señalado que Laín no es un hombre de aisladas intuiciones, ni de posturas extremas, sino el pensador de convicciones profundas y de nobleza intelectual que actúa siempre con una férrea voluntad de integración y de conciliación.[6]

[1] *Dámaso Alonso en el Discurso contestando al de Laín con motivo de su entrada en la Real Academia de la Historia.*

[2] *Pedro Laín Entralgo,* Descargo de conciencia. *Barcelona, Barral, 1976; p. 504.*

[3] *Para Laín, no es posible tener idea de un todo sin conocer las partes que lo integran y viceversa. De ahí el paso constante en su obra de la antropología médica a la antropología general y de ésta a aquélla.*

[4] *Elías Díaz,* Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973). *Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974; p. 138.*

[5] *Thomas Mermall,* La Retórica del Humanismo. La cultura española después de Ortega. *Madrid, Taurus, 1978; pp. 57 y ss.*

[6] *José Luis Aranguren, «Pedro Laín Entralgo, el problema de España y la esperanza española»,* Papeles de Son Armadans *II, n.º 6 (1956), pp. 325-335.*

De hecho, para entender la obra de Laín hay que tener en cuenta lo que ha sido y ha hecho a lo largo de su vida. No piensa ni escribe lo mismo en 1943 que en 1963, que en el momento actual. Su pensamiento evoluciona a base de profundizar y actualizar su reflexión sobre los temas que tienen especial interés para él.

El hecho de la Guerra Civil, en la que militó en uno de los bandos de la contienda, le removió violentamente su conciencia histórica. Su condición de español se hace dramática e intenta esclarecer y superar de alguna manera la dramática escisión de España y de los españoles. En una primera etapa pensó, con lo que él califica de «ingenua ilusión adolescente», que el problema de «las dos Españas» podría y debía ser resuelto por la asunción unitaria de una y otra en una empresa «superadora».[7] Más tarde esta ilusión fue sustituida poco a poco por la esperanza de un pluralismo unitario. Desde entonces, en toda la obra lainiana se insiste en la necesidad de comprender y de integrar; de llegar hacia una síntesis amplia y comprensiva de todos; los concordantes y discrepantes.

Laín subraya además, la importancia de aunar no sólo los diversos hechos diferenciales, sino también las distintas ideologías y las diferentes «vividuras operantes» sobre el territorio nacional, es decir, las particularidades regionales. Pero en *A qué llamamos España* (1971) se pregunta: «Entre nosotros, ¿es posible ese proyecto? ¿Cabe unir armoniosamente entre sí, aunque la armonía no sea y no pueda ser idílica, todos los modos de sentir, hablar, pensar y hacer la vida que operan en el cuerpo de la sociedad española?» Laín no se mueve a nivel de utopía inalcanzable sino a nivel de voluntad esforzada de intentar la armonía y la convivencia. Busca la unidad en la pluralidad y la diversidad. En *España como problema* afirma:

Es preciso afirmar que sólo a través de un pluralismo verdadero y no meramente táctico y convencional, pueden hoy ser dignos, eficaces y auténticos los pueblos. (pág. 546)

Laín busca la síntesis armónica de contrarios y la conciliación de fe y ciencia. «Nuestra fe religiosa, puede enlazarse armoniosamente con nuestro saber humano», afirma. Y con la honestidad que le caracteriza confiesa que no es marxista pero que no puede desconocer la fortaleza intelectual y la justificación histórica del marxismo. En *Descargo de conciencia* confiesa: «Aspiro a vivir en una sociedad en que el marxismo sea a la vez lícito e imposible; eficaz, desde luego, pero no imperante».[8] Diez años antes hacia esta confidencia al lector:

Más que antimarxista, yo quisiera ser tanto en mi vida como en mi pensamiento «circummarxista» y «transmarxista», hombre que procura envolver y asumir las aportaciones positivas del marxismo en una concepción de la realidad más amplia y menos doctrinaria que el materialismo dialéctico de los escolásticos y de los escoliastas de Marx.[9]

En su proceso de madurez intelectual, Laín no condena ideologías con las que por razón de principio no comulga, sino que se abre e intenta aceptar todo lo que en ellas ayude al hombre a ser más hombre; es decir, «a adquirir más ser». Esta actitud es expre-

[7] *Pedro Laín Entralgo,* Obras. *Madrid, Plenitud, 1965. Introducción del autor, p. XXVI.*

[8] *Pedro Laín Entralgo,* Descargo de conciencia, *p. 472.*

[9] *Pedro Laín Entralgo en la Introducción a la obra de P. Soler Puigoriol,* El hombre ser indigente: el pensamiento antropológico de P. Laín Entralgo. *Madrid, Guadarrama, 1966; p. 25.*

sión de un cambio y de un convencimiento paulatino de que sólo a través de un pluralismo auténtico se logra una plena dignidad humana. Pero para él, no hay verdadera dignidad sino en la creencia y desde esta convicción construye, denuncia y dialoga.

Laín hoy asume y denuncia el pecado colectivo e histórico de la guerra civil española. Confiesa abiertamente que en ambos bandos hubo errores y se cometieron atrocidades que aún no se reconocen. Advierte con valentía que sólo se podrá mirar al futuro sin miedo ni recelo, cuando se destruya el hábito de atribuir todas las culpas y todas las responsabilidades a «los otros». España es un pueblo especialmente herido por el problema del otro, afirma en *Teoría y realidad del otro* (II, p. 342). Desde una postura vital y reconciliadora, don Pedro se ha esforzado por reconocer y destacar todo cuanto, viniera de un lado o de otro, ha sido obra positiva o muestra de buena voluntad. Según él, el problema de España se hubiera podido resolver si las dos fuerzas espirituales rectoras: el catolicismo oficial y las minorías intelectuales seculares, hubieran evitado posturas extremas y hubieran llegado a concordia tomando conciencia de sus deberes sociales. Hubiera sido necesaria, dice, un poco de generosidad cordial por ambas partes, pero no fue así.[10]

Ante la realidad del momento actual que vive España, Laín propone como programa de acción las tres conclusiones programáticas que Ortega ofrece en *Meditaciones del Quijote:*

1) Pasar de una visión de España basada en el mero «ser» a otra fundada sobre «el quehacer para ser» (España como tarea).
2) En el orden del proyecto, la actualizada asunción del quijotismo en el cervantismo. (Conjugar altos ideales con un sano realismo.)
3) Realización de ese proyecto dentro del modo de ser hombre que llamamos «europeo» (uno y vario a la vez).

Laín ofrece, pues, vías por las cuales el español actual puede y debe resolver y salvar en sí mismo su circunstancia, al decir de Ortega.

El problema de los muchos problemas de España es la educación. Kant decía que tras la edución está el gran secreto de la perfeccionalidad de la naturaleza humana. Para Laín, la gran preocupación de cuantos en España quieren algo más que lucro, mando y fama, debe ser educar a los españoles para la posesión de los hábitos sociales de laboriosidad, solidaridad y amor al mundo. Proceso lento y doloroso pero ineludible en el destino nacional y personal.

> Quienes política, religiosa, económica y educacionalmente rigen nuestra sociedad cada uno en su campo, todos tienen el grave y urgente deber de legar al s. XX una sociedad española aceptablemente laboriosa y solidaria. Si no es así, los españoles de ese siglo tendrán que seguir buscando la gama iridiscente de la España que pudo ser.[11]

Ante la polémica entre progresismo antitradicionalista y tradicionalismo inactual, Laín anhela y propone una postura intermedia y esperanzadora. «Nosotros no podemos huir

[10] *Sobre este tema ver* España como problema, *Madrid, Aguilar, 1957, y de* Texas Quarterly, *vol. IV, n.º 1 (1961), pp. 15-20.*

[11] *Pedro Laín Entralgo, en* La Gaceta Ilustrada, *julio 1980, n.º 1240.*

ni hacia el recuerdo ni hacia el ensueño. Pese a todo linaje de ataques y denuestos, de incomprensiones y descorazonamientos, tenemos que permanecer en el proyecto y en la esperanza.»[12] Junto a la educación, Laín aboga por la *universalidad,* que no puede ser hoy meramente Europa, pero que por Europa y Euroamérica ha de comenzar. «Movamos guerra, escribe, contra la frecuente limitación de nuestra vida histórica a nuestro patio de vecindad.» Ortega diría: «Sublevémonos diariamente contra la conversión de Madrid en Madridejos».

Frente a la codicia de lucro y mando, propone la ambición de obra personal y a través de ella, de obra colectiva. Frente al monólogo y la polémica, ofrece el *diálogo* como forma de vida. El monólogo nos pone en relación con el prójimo afirmándonos ante él o tratando de convertirle a nuestra personal opinión. La polémica aspira secreta o abiertamente a la aniquilación del adversario. El diálogo presupone la comprensión y la fecundación mutua. La verdadera *otredad* surge en el encuentro dialogal porque al encontrarse con el otro, el hombre se encuentra consigo mismo, con su auténtica realidad. De ahí que la palabra viva para Laín no sea ni el «yo» ni el «tú», sino el *nosotros,* entendido no como mera pluralidad de «yos» sino forma de conciencia.

Para Sartre, la esencia de la relación con el otro es el conflicto; la coexistencia entre los hombres es una pasión inútil. Para Laín, el mutuo conocimiento y la mutua acción crean entre el yo y el tú un nuevo mundo, «nuestro mundo», o lo que Ortega llama «nostridad».

Nosotros, es quizás la palabra clave de nuestra atormentada situación histórica. Nunca se ha sentido con tanta urgencia la necesidad de una comunidad internacional efectiva. El pensamiento filosófico, sociológico y teológico del siglo XX, expresa esta conciencia del «otro» y la primacía del nosotros sobre el yo.[13]

La literatura a través de su forma y de sus temas, manifiesta la preocupación por el «nosotros». El lector es el cooperador activo del autor. Este nos da retazos del mundo de tal manera que exige el esfuerzo interpretativo e imaginativo del lector. En la novela abundan los protagonistas colectivos; los héroes individuales son sustituidos por comunidades humanas: una ciudad, un pueblo, un grupo social. El tema de la solidaridad y la comunicación entre los hombres es una inquietud constante en el teatro contemporáneo. El mismo Laín se lanza a la creación dramática para proyectar en escena su concepción personal del hombre y explorar la mina inagotable de la convivencia humana.

En medio de una sociedad que parece abocada a la desesperanza, proclama que aún es posible esperar y convivir porque «desde su raíz misma, el hombre vive en la esperanza y en la convivencia». La esperanza es vida que renace sin cesar en las relaciones con el prójimo. En su obra dramática *Entre nosotros,* afirma que los otros no son el infierno. El conflicto tiene que darse en toda convivencia, como se da en el grupo de arqueólogos, pero se supera cuando los hombres se abren a la confidencia y descubren su verdad; sólo entonces, la camaradería se transforma en amistad. *Cuando se espera,* plantea el problema de una convivencia social y política. Vivir es poseer y esperar. Cuando

[12] *Pedro Laín Entralgo,* La espera y la esperanza, *en* Obras, *pp. 663 y ss.*

[13] *Laín en «Nosotros, palabra viva», estudia la aportación en este campo de los pensadores alemanes, franceses y anglosajones.*

los proyectos fracasan, queda por encima de ellos la esperanza; la esperanza de un convivir humano. *Las voces y las máscaras* (inédita), presenta el tema de la realidad y la máscara en el hombre. El yo aparece ensamblado en su relación con «otros» y en su relación con ellos, descubre cuanto tiene en sí mismo de más auténticamente humano. En *Judit 44,* el tema de la convivencia se plantea en un doble plano: político e íntimo. En ambos el diálogo es posible cuando el hombre se abre a la necesidad del otro. *A la luz de Marte,* subraya que vivir humanamente es ir descubriendo en cada circunstancia la verdad y la pobreza, y a pesar de ello, tratar de cumplir el propio destino siendo fiel a uno mismo, aunque se fracase tratando de serlo. El hombre del siglo XX como el del año 2008, será siempre grandeza y debilidad, pasión y verdad. «Debemos llevar nuestra verdad con nosotros mismos aunque nos duela», dice uno de los personajes. El teatro de Laín no es más que otro intento de profundizar en las posibilidades de una convivencia nueva y esperanzadora.

Y ¿qué es el hombre para Laín? Un ser menesteroso de cosas, deudor del pasado y proyectado hacia el futuro; necesitado de los demás y de soledad; abierto al fundamento último de su realidad (Dios). Sin cosas, tiempo y hombres no hay «hombredad completa». Pero tampoco la hay, sin la capacidad de conquistar de cuando en cuando la soledad con uno mismo. Está claro que la empresa de ser hombre necesita soledad. En consecuencia, las dos notas esenciales del humanismo lainiano son la *intimidad* y la *convivencia.*

La intimidad es ese secreto de apropiación desde el cual puedo decir «yo soy yo mismo, yo soy mío». La soledad supone desasirse de la realidad presente y de la historia y volverse hacia el fondo de uno mismo. La soledad le pone al hombre en trance de descubrir la condición del más allá de su existencia.[14] Vivir humanamente es ir fracasando porque somos limitados, e ir esperando. Esperamos, porque siendo limitados, advertimos con nuestros ensueños la posibilidad de transcender un día nuestra propia limitación.

La existencia del hombre es a la vez «proyecto y pregunta». El hombre es el que hace y crea su ser aunque a la vez lo sufra; es el «autopoeta». Pero el ser del hombre, además de ser *para sí,* tiene necesidad del *otro* para aprehender todas las estructuras de su ser.

¿Quién es el otro? En principio, es el que no es yo. Es alguien delante, enfrente y distinto a mí pero contemplado desde mi propia posición. La otredad surge en el encuentro. Pero al otro yo puedo utilizarlo o manejarlo como un objeto; convivir con él, interpretándolo e imaginando su yo íntimo y personal, o puedo entregarme voluntariamente a remediar sus necesidades. Objeto, persona y prójimo son las tres «esencias» posibles del «otro» para Laín:

> En sociedad, las personas conviven y se comunican objetivándose, haciéndose ***natura naturata;*** en projimidad, las personas se comunican y conviven personificándose, realizándose como ***natura naturans*** en actos que llevan en su seno la libertad, la creación y el amor.[15]

[14] *Pedro Laín Entralgo,* La empresa de ser hombre. *Madrid, Taurus, 1963; p. 12.*

[15] *Pedro Laín Entralgo en la Introducción a la obra de Pedro Soler Puigoriol,* El hombre ser indigente..., *p. 26.*

El hombre necesita del otro para encontrarse consigo mismo y con su auténtica realidad. Cuando en el trato con una persona, ésta nos abre su ser, el contacto vivo con su realidad nos reinstala en la nuestra, y triste o alegremente, nos reconcilia con ella. Muchos hombres perderían la sensación del cansancio de la vida, si el mundo en torno a ellos les ofreciese dosis suficientes de lo que Laín llama «Vitamina P» (siendo «P» la letra inicial de persona).[16] El hombre necesita afirmarse como persona en el otro y con el otro.

Consecuente consigo mismo y siempre desde una postura de nobleza intelectual, Laín se constituye a través de su obra en «el hombre para todos» y en «hermano de todos». A través de su reflexión constante, ha ido descubriéndose a sí mismo hasta llegar a afirmar a la manera que lo hiciera Don Quijote en plena madurez: «Yo sé lo que soy...; un escritor para quien el problema de España se ha constituido en tema permanente... Un español que quiere de su país mucho de lo que su país le ofrece y —para su continua desazón— todo lo que su país podría ser; un hombre que siendo lo que es y más, mucho más aún, querría existir en un mundo donde, a través de tormentas y bonanzas, el saber, la libertad y la justicia fueran de la mano».[17]

A través de toda su obra, Laín se erige en la conciencia intelectual y en la conciencia ética de España, declarando lo que España es y debe ser. Y ésta es la misión del intelectual: ser crítico de su época y de su sociedad, pero también la de señalar ideales, despertar a los adormecidos, analizar la sociedad en que vive y ofrecer temas de reflexión a sus contemporáneos.

Laín denuncia lo que considera «la enfermedad de Occidente»: la falta de ocio y la esclavitud del trabajo; ese trabajo que adormece como droga y no ayuda a la autorrealización de la persona que lo ejecuta. Y como buen médico ofrece el remedio. El ocio y la fiesta son la terapia ideal contra la ansiedad existencial inherente a la sociedad tecnológica contemporánea.[18] Aboga por una sociedad pluralista donde la dignidad moral del hombre quede a salvo mediante el ejercicio de la libertad, la justicia y el saber. Aspira a la integración de tradición católica y modernidad y a la comprensión y asunción «recreadora y apropiadora» de todo lo valioso que en los demás se descubre. Laín busca integrar la experiencia del pasado histórico con la esperanza de un futuro mejor. Hay que aprender las lecciones del pasado pero sin anclarse en él, de ahí su *descargo de conciencia* en cuya obra se nos confiesa así:

> Un «paria oficial» de mi país he sido desde febrero de 1956, en que me separé del sistema y comencé a luchar en pro de cuanto fuese apertura hacia un futuro políticamente más liberal y económicamente más justo, y en contra de toda represión política, éticamente abusiva.[19]

Laín Entralgo es, pues, un intelectual y ensayista comprometido, cuyo estilo de pensar y escribir se caracteriza por una voluntad de integración y de síntesis. ¿Utopía? ¿Tradi-

[16] *P. Laín Entralgo en «Cansancio de la vida y desesperanza», en* Homenaje a Julio Caro Baroja. *Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978; p. 652.*

[17] Ibidem, *pp. 510 y 460-461.*

[18] *Ver su obra* Ocio y trabajo. *Madrid, Revista de Occidente, 1960.*

[19] *Pedro Laín Entralgo,* Descargo de conciencia, *p. 452.*

cionalismo conservador? Sí, pero la obra lainiana es mucho más que simple postura utópica o simple concepción espiritualista de la esperanza y de la historia. Es tan compleja y rica como el hombre mismo y como España y su historia. Es una constante profundización y actualización de su reflexión sobre España, lo español y los españoles. Laín es un pensador y un intelectual que reflexiona sobre el presente, rectificando errores del pasado y proyectando con esperanza el futuro.

Pilar Concejo



Con Gregorio Marañón. 1959



Michel Foucault. (Dibujo de John Thirsk)

El hombre, esa enfermedad

Nací un día en que dios estaba enfermo.
César Vallejo

L'humanité s'affirme par l'infirmité.
Víctor Hugo

Laín: historia del hombre enfermo

Si hubiera que sintetizar los criterios epistemológicos que Pedro Laín Entralgo moviliza en sus textos sobre historia de la medicina, un posible esquema sería el siguiente:

— Se trata de una *historia antropológica:* el concepto que guía y centra la construcción es el hombre como presupuesto del par salud/enfermedad. Hay el hombre sano y el hombre enfermo, y la historia de la medicina se ocupa de ellos. A partir de la realidad psicosomática «hombre enfermo», se encamina hacia los criterios, más abstractos y estructurales, de las enfermedades como entidades nosológicas.

— Se trata de una historia *regional* y *sistemática.* Laín siempre inserta la medicina en la provincia de la historia de las ciencias que corresponde al sistema general de la cultura. La medicina (o, por mejor decir: las medicinas epocales) se iluminan al considerarse el conjunto total del saber, integrado, en general, por criterios rectores de carácter filosófico. Una metodología similar ha sido ensayada en la historia del arte por escritores como Erwin Panofsky y Pierre Francastel.

— Es una historia *progresiva* que supone instantes o períodos necesariamente sucesivos del tiempo histórico, soldados por el hilo cronológico que los alinea en su único curso, de modo que la historia «se dirige» a sí misma, hacia el futuro. El progreso es definido por Laín como un «pasar quedando».[1] Este par implica la continuidad soldada de la historia y la cualificación del tiempo histórico, que es espacio para el cambio en continuidad.

— Se trata de una historia *estructural,* en el sentido de que siempre se tienen en cuenta los tres grados conceptuales básicos de la medicina: la científica o racional; la meramente empírica; la creencial (esta división tripartita aparece ya en el libro de Laín *Medicina e historia,* 1942).

Otra tríada que mantiene el desarrollo histórico se refiere a la adquisición de la idea médica de la enfermedad, que puede realizarse de tres maneras: con un criterio funcional u operativo (se observa lo que la enfermedad «produce en el sujeto», se aísla el signo clínico y se construye su complejo, o sea la semiología patológica); con un criterio causal (estableciendo la etiología de la enfermedad, o sea el proceso previo, necesario

[1] *Pedro Laín Entralgo,* Historia de la medicina. Medicina moderna y contemporánea. *Editorial Científica Médica, Barcelona, 1954; p. 726.*

y típico que conduce a ella); con un criterio entitativo (construyendo una suerte de eidética de la enfermedad: la nosología, que se ocupa de lo que la enfermedad «es» en sí misma).[2]

Si observamos los estudios particulares de Laín sobre historia médica, es posible ver derivar en ellos dos tendencias internas: una sociológica, que aborda la temática de cómo resuelve cada sociedad, según el nivel de conocimiento médico adquirido, el tratamiento de sus enfermos en función de su estructura de clases; y otra tendencia culturalista, en que el acento está puesto en la autonomía relativa del saber médico y su historia interna, en función siempre del sistema total del conocimiento en un período histórico dado. El sistema y la ciencia dirigen iluminaciones recíprocas, porque, como ocurre en toda estructura, las partes están en interdependencia necesaria, y nada son sino en la medida en que integran el ser de las demás partes.

Como modelo de la vertiente sociologista cabe destacar los apuntes históricos sobre la medicina griega.[3]

Los tratamientos se administraban en el templo de Asclepio, al cual acudían lo mismo hombres libres y ricos que esclavos. Los primeros, no obstante, eran atendidos por los técnicos, médicos propiamente dichos *(asclepíadas)*, y el tratamiento era individualizado. El médico se informaba sobre el enfermo y le explicaba el tratamiento.

En cambio, los esclavos, aunque compartiendo la fe en la curación por las mediaciones del dios, iban a manos de meros empíricos, que habían aprendido la rutina externa del arte de curar, y la administraban masivamente, con una mínima individualización del enfermo y el tratamiento. La comunicación verbal era la indispensable y, por lo mismo, perdía la importancia que se daba en el otro nivel social, y de la cual es buen documento la obra misma de Platón. Como dice Laín, la curación de los esclavos, más que medicina, era una «veterinaria para hombres». Y, en efecto, jurídicamente, el esclavo no era humano, pues carecía de calidad subjetiva: era un objeto, asimilable a las cosas semovientes.

Karl Kerényi, al ocuparse del mito de Asclepio y su posterior romanización en Esculapio, sostiene que la naturaleza de este personaje era la de un intercesor entre el mundo solar del dios Apolo y el mundo subterráneo de las sombras, donde vagaban las almas de los muertos. Su biografía (hagiografía, digamos mejor) cuenta cómo Apolo salvó a Asclepio de la muerte antes de nacer, extrayéndolo del seno materno cuando su madre perecía envuelta en llamas. La vida nace de la muerte, parece decir el mito, señalando una de las paradojas fundamentales de la condición humana (del hombre enfermo, cuya historia narra Laín): la necesidad de perdurar y la conciencia de morir. Koronis, madre de Asclepio, criatura de la familia de Perséfone y Semele (parecida a Dyonisos y Ariadna), estaba vinculada al mundo subterráneo de la muerte. Era su «costado tanático», así como Apolo, su «costado erótico».[4]

[2] *Pedro Laín Entralgo,* Enfermedad y pecado, *Toray, Barcelona, 1961; p. 15.*

[3] *Ver Pedro Laín Entralgo,* La asistencia médica en la obra de Platón, *en el volumen* Marañón y el enfermo, *Revista de Occidente, Madrid, 1962; pp. 89 y ss.*

[4] Cf. *Karl Kerényi,* Der göttliche Arzt. Studien über Asclepios und sein Kulstättem, *Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt, 1964; p. XII.*

El lazo de unión Apolo-Asclepio —sigue Kerényi— se vuelve a observar en Roma. No es casual que, para construir el templo de Esculapio, se haya elegido una isla tiberina en forma de barco (éste era uno de los emblemas apolíneos). Sobre el «barco», un obelisco o mástil y, en uno de los costados, el busto de Esculapio. El hecho de que éste naciera de una hoguera se vincula también con lo médico, pues la hoguera era uno de los medios y el símbolo de la lucha contra la peste.

En otras variantes de la leyenda, Esculapio aparece como hijo de Apolo, su sustituto en la pelea contra la muerte y la enfermedad, héroe al cual se consagraron santuarios en puntos del Asia Menor (Aleppo, Pérgamo, etc.). En Epidauro y Kos se lo veneró directamente como a un dios.[5]

Esta concepción trascendentalista de la enfermedad (el hombre se enferma por mediación de fuerzas sobrehumanas y se cura por la mediación de otras fuerzas, de signo contrario pero igualmente trascendentales a su condición) lleva a Laín al estudio sincrético de dos categorías hermanadas durante siglos por ciertas civilizaciones: la enfermedad y el pecado.

Para entenderlas conviene recurrir al par orden/desorden. Este, llevado al plano físico, da la enfermedad, y llevado al plano moral, el pecado. La vigencia de dicho par permite a Laín sostener que la medicina ha sido siempre psicosomática, pues ha apuntado, a la vez, a la cura de lo visible y lo invisible, lo tangible y lo simbólico. Ello, a pesar del esfuerzo hecho por el naturalismo de cuño helénico (desde la escuela de Salerno hasta ciertos aspectos del freudismo) por poner en el rol protagónico a los aspectos visuales de la enfermedad. Por el contrario, el cristianismo, al distinguir los dos espacios (enfermedad y pecado, cuerpo y alma) permite ocuparse de la interrelación de ambas.

Para insertar los distintos modos de relación, Laín acude a los dos criterios fundamentales que la antigüedad sostuvo en materia teológica, según la clasificación de Xavier Zubiri: el de la cultura semita, según el cual las fuerzas naturales son teofanías, o sea manifestaciones de lo divino (Dios es el Señor, su personalismo lleva a una ética de la imitación de la divinidad, y se manifiesta a través de ciertos hechos materiales); y el de la cultura indoeuropea, según el cual las fuerzas naturales no manifiestan la divinidad, sino que son obra de ella, por lo que fundamentan una actitud naturalista de cara al fenómeno de Dios. Este deja de ser la Persona que anima a ciertos hechos naturales y se confunde con su obra, la creación que rigen las leyes naturales.

En Asiria y Babilonia la enfermedad era considerada como una impureza de tipo moral en sí misma. La enfermedad *era* el pecado. Se la señalaba por medio de la palabra *shêrtu*, que involucraba las nociones de pecado y enfermedad, cólera divina y castigo. Era como la secuencia que va de la transgresión a la sanción, pasando por la culpa (reconocimiento de una deuda moral).

En la Grecia arcaica, que Laín estudia tomando como protocolos los textos de Homero y Sófocles, la enfermedad conservó su carácter de castigo divino, pero centrado en

[5] Idem, *p.* 6.

lo físico y no en lo moral. Esta «espacialización» de lo morboso en el cuerpo ha permitido el desarrollo de la medicina occidental, desde Hipócrates, Galeno y Constantino el Africano hasta nuestros días. Ha posibilitado considerar al hombre sano o enfermo como un hecho de la naturaleza que define su ser.

Un pasaje de Alcmeón de Crotona, salvado entre los restos de los presocráticos, permite a Laín situar la primera definición occidental de salud, y que data, aproximadamente, del 500 antes de Cristo: la centra la idea de *equilibrio de potencias* (lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.). La corporalización de la enfermedad habilita otro concepto: el de fisiólogo, que es quien puede «hablar rectamente acerca de la *physis*».[6]

Pero, como señala Laín para todas las épocas de la medicina, coexisten otras formas de curación que no responden al naturalismo médico, pues no se basan en la sempiterna consideración de la enfermedad como de origen divino. Por tanto, se la aborda con ensalmos y conjuros *(êpodos),* que llevan el alma al estado de serenidad *(sofrosine)* a partir del cual el cuerpo recobra su equilibrio. Hay también curaciones *mânticas,* en que interviene lo gestual y ciertos ritos materiales, como la incineración de sustancias perfumadas, los baños lustrales, las inmersiones, etc. De todo ello pueden inferirse dos cosas: que la medicina, de entonces hasta ahora, no ha podido escindir con claridad, en la práctica, el quimismo del conjuro, dicho sea con literaria exageración; y que, por la vía de lo mántico se ha dado, muchas veces, intuitivamente, con procedimientos curativos plenamente fisiológicos, que luego la ciencia naturalista ha tratado de explicar de modo laico y racional.

Un aparte nos permite ahora preparar un tema posterior: la deseabilidad de la salud. En efecto, desde un punto de vista filosófico, no siempre el equilibrio que importa estar sano ha sido un ideal de la ética y la religión. Desde las prácticas dionisíacas, con su desequilibrio constante y su suerte de enfermedad sagrada (la *theia mania* que Platón ponía en el arrebatado cimiento de la creación estética, por ejemplo), hasta los distintos trances de las sacerdotisas y mediadoras entre lo divino y humano, el desborde y la enajenación han sido considerados como estados superiores del desarrollo espiritual. Al margen del progreso de la ciencia médica, de manera más o menos larvada, obra en la humanidad la noción de que el hombre es enfermo por definición, sea porque representa una suerte de lujo o descompensación antifísica de la naturaleza, sea porque su vida terrenal se funda en un hecho pecaminoso y se basa en la culpa, es decir en la deuda con lo divino, a pagar con el alma y el cuerpo.

El naturalismo médico invierte, a través de Galeno, la relación de los términos enfermedad/pecado. Aquélla es una disposición preternatural del cuerpo, por obra de la cual padecen inmediatamente las funciones vitales. El pecado es, ante todo, una enfermedad, y no al revés, como venía creyéndose. La ética se naturaliza (¿no estamos ya cerca del diván psicoanalítico?).

Esencial será, más tarde, la metáfora curativa en el cristianismo. Cristo se presenta como médico y define el pecado como enfermedad del alma. Lo mismo harán, sin ale-

[6] Enfermedad y pecado, cit., *p. 32.*

jarse demasiado de Galeno, los primitivos escritores de la Iglesia. De algún modo, al plantear la intimidad psíquica y moral del individuo (el espacio del alma) el cristianismo está señalando el campo a la psicología (un elemental diseño del aparato psíquico comporta la distinción del alma racional, la concupiscible y la irascible). La medicina conjurativa se prolongará con la institución de la cura milagrosa y con los exorcismos para quitar demonios del cuerpo. Otros aportes cristianos al desarrollo de la medicina como realidad social: la caridad (medio de perfeccionarse moralmente que lleva a aliviar el dolor del prójimo) y la búsqueda de un estado de salud general como manera de imaginar la salud sobrenatural que sobreviene a los bienaventurados después de la muerte.

Pero la concepción del hombre como criatura esencialmente enferma permanece. Los accidentes (enfermedad, mal, dolor) existen como parte de la economía de la creación, la dramatizan y dinamizan. Laín concluye que, para el cristianismo, enfermedad y muerte son inherentes a la vida: el hombre debe enfermarse y debe morir, y descarta, así, la interpretación del mito paradisíaco en función de la inmortalidad física.[7] En términos parecidos, Bichat concebirá la enfermedad según la lectura de Foucault.

Opuesta a esta construcción, la idea luterana de la enfermedad como diabólica y ajena a la creación de Dios, larva otro componente: el maniqueísmo. El drama del pecado, desde el momento en que el Demonio tiene autonomía como para introducirlo en el plan divino y desequilibrar (enfermar) el mundo, puede terminar «mal»: el Demonio puede apoderarse de lo creado e imponerse como contrafigura del Dios de bondad y de salud. Con Lutero se ligan, de distintas maneras, Paracelso y su teoría de los flagelos, el romanticismo médico alemán, la *Christian Science*, ciertos antropólogos germanos y el mismo Mahatma Gandhi.

Esquematizando las posiciones en torno al vínculo enfermedad/pecado, Laín diseña tres bloques:

— La teoría semítica: el enfermo es un pecador.

— La teoría naturalista: el pecador está enfermo.

— La teoría cristiana: hay enfermedades y pecados, y éstos pueden provocar aquéllas, pero los campos son distintos y admiten ser tratados con relativa autonomía.

La línea dominante en la medicina moderna (desde el humanismo hasta hoy) será naturalista, aunque con las impregnaciones que van señaladas. Según Laín, la primera construcción abstracta del naturalismo médico data del Renacimiento:

> La evidente novedad de la ciencia natural del Renacimiento era expresión de una actitud inédita —intelectual y operativa a la vez— frente a la realidad de la Naturaleza. O, afinando el juicio, de dos actitudes conexas y distintas entre sí. Según una, el macrocosmos es un *organismo de seres vivientes;* según otra, el universo es un *mecanismo de formas geométricas.*[8]

El hombre del Renacimiento es un ser natural, parte del gran sistema de la Naturaleza. Dispone de un código de lectura de los «textos» que aquélla le propone: las matemáticas. Los hechos espaciales son cuantificados por Galileo y Spinoza considerará la

[7] Idem, *p. 77.*

[8] Historia..., cit., *p. 16.*

moral *more geometrico.* Importa, pues, estudiar la «naturaleza humana», las invariantes legales que hacen a su desenvolvimiento. La mediación de Dios importa poco. No es que no exista: todo lo contrario, la Naturaleza es su obra y su explicación. Pero Dios ha hecho las leyes del universo y no puede quebrantarlas, por la idiosincrasia misma de dichas normas. De algún modo, Dios y la Naturaleza están «sometidos» a las leyes que ha dictado el primero y que corporiza la segunda. Y, en cuanto al hombre, se trata de un microsistema que reproduce, en pequeño, el gran sistema de la realidad natural.

Así es como los médicos renacentistas releen a Galeno, a Hipócrates y a los galenistas árabes, adecuando los textos a las nuevas realidades curativas y sin excluir la experimentación. Pero todo dentro de cierta rigidez teórica. La práctica, por mucho que se amplíe, no logrará nunca conmover la doctrina.

El Barroco, en cambio, encontrará su drama en la lucha del vitalismo contra el mecanicismo. Su visión de la enfermedad es sensualista y morfológica. Estar enfermo implica padecer ciertas alteraciones formales.

El concepto cartesiano del cuerpo humano como máquina se impondrá, por fin, en el siglo XVIII, a la medicina de la Ilustración.

> En todas las ciencias cosmológicas particulares se hace patente, apenas iniciado el siglo XVIII, un vigoroso esfuerzo de la inteligencia por levantarlas hasta el tercero de los niveles que señalé: la «concepción racional». Sirven en ello de modelo la cosmografía y la mecánica; o, si se quiere, la «mecánica celeste» y la «mecánica terrestre».[9]

Estas variantes científicas llevan a una redefinición del hombre, que implica «traducir» el modelo renacentista. Para la mentalidad ilustrada, el ser humano es, a la vez, el *homo sapiens* (animal dotado de ciertas capacidades), la máquina viviente de Descartes, un animal razonable (o sea dotado de un plus que no gozan los animales inferiores) y un alma sensible (o sea un sistema simbólico dotado de realidad que afecta a los sentidos). El estudio del cuerpo humano, tanto desde el punto de vista maquinal como anímico, sigue su curso especializado: anatomía, histología, osteología, etc.

El Dios del Barroco dictaba las normas de la Naturaleza y se atenía a ellas. El Dios de la Ilustración se confundía con la Naturaleza: *era* la Creación. En el Romanticismo, al aparecer el hombre como estado ocasional de la divinidad,[10] Dios es, de algún modo, humano y el hombre, de algún modo, divino. El humanismo romántico es un humanismo de la enfermedad: el hombre es una enfermedad de lo divino y, por lo tanto, la enfermedad es deseable, pues define su esencia; por otro lado, como desequilibrio trascendente, amenaza la economía y el destino del universo, de modo que es terrible. La síntesis filosófica entre el empirismo mecanicista y panteísta de la Ilustración y la vida como culpa y enfermedad del Romanticismo la dará Nietzsche. La síntesis científica, Freud (metodología ilustrada, visión romántica de lo humano).

Desde el punto de vista filosófico, pues, la medicina romántica es dramática. No es ajena a este dramatismo la introducción de un elemento esencialmente dinamizador, como lo es el estudio de la polaridad sexual. Lo esboza Görres en 1805, al caracterizar

[9] Idem, *p. 124.*
[10] Idem, *p. 380.*

lo femenino como el polo negativo, lo material, la necesidad, la gravedad, lo constructivo, lo sólido, dominado por el gas carbónico, y a lo masculino como el espíritu, el polo positivo, la libertad, la luz, la expansión, los gases, el calor, el oxígeno como dominante. El microcosmos humano se sexualiza al pasar por la *Naturphilosophie* del Romanticismo. De otro lado, la medicina se socializa al socializarse el hombre en las teorías de la sociedad civil liberal, la filosofía hegeliana y las vertientes socialistas. La medicina se vincula expresamente al Estado nacional, a las condiciones económicas, a la lucha de clases.

El triunfo total del naturalismo médico se da durante la hegemonía del positivismo, que Laín encierra entre los años 1848 y 1914. Darwin sucede a Hegel en la orientación mental y todo se explica por motivos naturales, aun la lógica (Stuart Mill), el Estado (Spencer), el arte (Taine), los modos de producción (ciertos momentos del marxismo). La especie humana deja de ser una creación divina o un factor antifísico de la naturaleza (el espíritu) para tener un origen puramente terrenal, histórico, evemérico, fechado y situado. Y, dramatizando de nuevo este plano evolucionista, mientras los elementos sociales de la medicina se acentúan (medicina preventiva, higiene pública), la burguesía goza de la vida sensible a niveles inéditos para la humanidad y la imagen de la enfermedad se torna cada día más terrible (proporcionalmente al crecimiento del confort), mientras la relación enfermo-médico es dominada por un ácerrimo individualismo. Lo define Schwemminger: «Soy un hombre que se encuentra con otro hombre en una isla solitaria». La salud es el ideal de vida burgués y lo morboso se ve como excepcional.

La historia es siempre una síntesis necesaria del pasado, pero síntesis provisoria, porque está henchida de futuro y de nuevas síntesis. Laín ensaya la suya. La filosofía de la naturaleza de carácter sistemático, heredada del positivismo, está en quiebra, debido, sobre todo, al carácter no empírico de ciertos elementos inherentes a la investigación (el éter, el espacio absoluto-ilimitado-vacuo, la materia sustancial-inerte). También se halla en cuestión la rígida relación entre ley y causalidad, propia del positivismo. No se investigan ni se dan conclusiones acerca de hechos generales, sino de acontecimientos o eventos particulares, que, repetidas ciertas condiciones, pueden repetir ciertos fenómenos. Pero no se trata ya de que la mente descubra y denuncie la legalidad de ciertas zonas de lo real, como en una armonía spinoziana entre el orden intelectual y el orden empírico.

El saber médico (el saber en general) huye de las pálidas certezas del hecho puro y de la elocuencia de la cuantificación estadística. La doble quiebra del mecanicismo y del cuantitativismo lleva a revisar el tratamiento médico como una mera aplicación de una ciencia natural. La medicina se vitaliza ante la visión del hombre como persona, se antropologiza, se hominiza, de modo que el vínculo médico-enfermo (constante de la historia médica a nivel de subestructura, según Laín) es una relación irrepetible, personalísima. No hay ciencia frente a enfermedad, sino científico frente a enfermo.

El aprovechamiento final de la historia médica es, según Laín, de carácter epistemológico general, y puede afectar al discurso todo de la historia:

> ¿Cómo pasa lo que en la historia pasa, cómo se va hacia el pasado lo que en puro pasado se convierte? Grave cuestión, a la que debe contestarse, discerniendo dos modos de pasar radicalmente distintos entre sí: la asunción y el abandono. Un saber o un quehacer pueden conver-

tirse en puro pasado quedando asumidos en otros que parecer ser preferibles a ellos: tal es el mecanismo elemental del progreso. O también... porque los hombres, con deliberación mayor o menor, llegan a abandonarlos.[11]

Foucault: historia del discurso médico[12]

Los supuestos epistemológicos de Foucault son más expresos y divergentes que los de Laín. Su historia de la medicina no es antropológica: no le importa la situación de los hombres sanos y enfermos en una sociedad dada y en un estadio peculiar del saber médico. Le interesa el discurso de la medicina en sí mismo, como medida del espesor histórico de la historia, visto estructuralmente *(Nacimiento,* 15). En este discurso, por su parte, hay «huecos» (lo no pensado junto a lo pensado, que serían los tramos «plenos» del discurso) y en su textura el lenguaje vuelve a pensar y a tejer nuevas plenitudes.

Si todo lo visible es enunciable, según los principios sensualistas, el lenguaje puede dar cuenta de ello por medio de sus recursos de articulación. Y aquí se constituye el discurso médico, que va estructurando una analogía de mundo a partir del lenguaje, pero una analogía de mundo enunciable, o sea que el lenguaje termina por cerrar el círculo y ser analogía de sí mismo *(Nacimiento,* 140 y 167).

Este discurso se ve dinamizado por un par de opuestos: lo normal y lo patológico. De algún modo, la historia de la medicina es la historia de esta frontera en el interior del discurso médico. Se rompe así la unidad del ser de la metafísica como también la unidad intuitiva de lo vivo de la filosofía bergsoniana, para descubrirse la raíz esencialmente negativa de las ciencias del hombre *(Nacimiento,* 62).

Con estos instrumentos, Foucault ensaya desmontar el mito de la medicina liberal en que la relación entre el enfermo y el médico era inmediata y como anterior a todo lenguaje, un símil de matrimonio no exento de erotismo, en el cual, paradójicamente, el médico podía disponer de una objetividad de observación como la del astrónomo ante el firmamento *(Nacimiento,* 8/9). La relación clínica es un contrato a partir de la libertad individual, sin otros presupuestos. Esta crítica a la construcción liberal e individualista atraviesa, de paso, al humanismo médico, que se disuelve a favor de un flujo de lenguaje (el discurso médico que informa al profesional y el discurso social que informa al paciente).

En el siglo XVIII, período del que Foucault se vale para historiar el nacimiento de la clínica, se constituye la medicina humanista como teoría plenamente consciente de antropología, el conocimiento del hombre natural y social como fin último de la experiencia médica.

> La medicina no debe ser sólo el «corpus» de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del hombre saludable, es decir, a la vez una experiencia del hombre no enfermo, y una definición del hombre modelo. En la gestión de la existencia humana, toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir

[11] Idem, *p. 724.*

[12] *Cito por Michel Foucault:* Histoire de la folie à l'âge classique, *Gallimard, París, 1976; y* El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, *traducción de Francisca Perujo, Siglo XXI, Méjico, 1978.*

consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive *(Nacimiento,* 61).

Para Laín, estos elementos (modelo humano de salud y su límite con lo patológico) son constantes en la historia de la medicina, en tanto que para Foucault sólo registran un estadio histórico del discurso médico, una ideología de la salud personal y comunitaria basada en la figura modélica del hombre según el humanismo de la Ilustración.

Si se trata de fijar los parámetros de la enfermedad en el discurso médico ilustrado, puede trazarse, siguiendo a Foucault, este cuadro:

— Importa la enfermedad como tipicidad mórbida más que el enfermo. De tal modo, el médico debe aislar el síntoma, vincular éste con un tipo morboso determinado e insertar el tipo en el cuadro general de lo patológico *(Nacimiento,* 33, 34 y 53).

— No hay enfermedad en sí misma, sino conjunto de síntomas, síndrome. Las enfermedades carecen de esencia nosológica *(Nacimiento,* 133).

— El investigador debe acumular casos individuales y hacer abstracción de ellos (de los enfermos y de sus procesos mórbidos) para construir la entidad nosográfica llamada «enfermedad tal».

— Para construir sus abstracciones nosográficas, el investigador debe apelar a la analogía y al estudio de las frecuencias. El tipo se da en el caso y el individuo es desdeñable en favor de la entidad.

— Otros modelos a tener en cuenta son los proporcionados por las matemáticas (para la epistemología de la enfermedad) y la ideología (para su estructura instrumental).

— A los modelos anteriores, explícitos, Foucault agrega el modelo gramatical, implícito en el análisis de los signos que conforman el tipismo de una enfermedad.

— A pesar de todas sus certezas y abstracciones, la medicina ilustrada no resuelve su vacilación constante entre ser una patología de los fenómenos o una patología de los casos *(Nacimiento,* 143/153).

De todo ello se desprende el rol protagónico del médico que examina con su mirada clínica el universo de lo patológico. Esta mirada traza un círculo y lo recorre con autonomía y autocontrol. Si la medicina meramente clasificatoria era plana, ésta es esférica y puede imponerse a lo social sin salir de sí misma. Foucault atribuye a esta mirada, en la creencia de la Ilustración, la capacidad de crear su objeto (en definitiva, no sólo la entidad nosográfica, sino el cuerpo mismo del enfermo). Se trata de una suerte de idealismo prospectivo, a la manera de Berkeley, en que la percepción crea el objeto y lo define como percibido por el acto de percibir *(Nacimiento,* 55, 194, 195).

A partir de esta omnipotencia del saber médico, se disparan otras dimensiones epocales de la medicina. Una de ellas recurre al mito rousseauniano del estadio arcádico original y perdido. La medicina, antes de ser un saber, fue una relación inmediata, total, universal, de la humanidad consigo misma. Esta unidad fue quebrada cuando se inventaron los secretos de los sacerdotes que curaban por mediación de los dioses y la escritura de la ciencia médica, reservada a unos pocos iniciados, igualmente protegidos por cierto hermetismo *(Nacimiento,* 85).

Otra dimensión de la medicina iluminista es que se integra en un saber enciclopédi-

co sobre la naturaleza y la sociedad, integrando, a su vez, al hombre en ella. Es clínica, pero es también antropología, sociología y ciencia natural *(Nacimiento,* 109).

En torno a la Revolución Francesa, se agrega a estos derivados la dimensión sociologista y política de la medicina, hecho que excede largamente la autonomía del saber médico y que Foucault no tiene más remedio que considerar un mito y excluirlo del saber médico, para no quebrar la pureza de su esquema. De hecho, la profesión médica se convierte en una suerte de clero laico revolucionario, acorde con los órganos de gobierno que se denominan Comités de Salud Pública (involucrando en *Salut* y *Santé* la idea redentorista de salvación). La medicina alivia las mentes y consuela de los sufrimientos, pero la transformación de la sociedad que propone el movimiento revolucionario acabará con las enfermedades. El origen de lo patológico es social y una sociedad buena no tendrá enfermos. «La lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos: el hombre no estará total y definitivamente curado más que si primeramente es liberado» *(Nacimiento,* 59).

Para Foucault, esta medicina termina con la crisis del humanismo que diseñan los poetas románticos (envolviendo en esta amplia definición desde Hölderlin a Rilke). La muerte de Empédocles en el poema hölderliniano es leída por Foucault como la muerte de Asclepio, es decir del mediador entre el mundo celestial y el terrenal. El humanismo sucumbe con la muerte de Dios, pues el modelo de hombre sobre el cual estuvo montado era, de algún modo, un modelo trascendente, una figura olímpica. No era el ser humano como hasta el momento se había ido construyendo a través y por medio de la historia, sino un perfil a alcanzar y del cual los mitos anticipaban ciertas características.

Al salir de la escena Dios sale también el Hombre. Hay un inmenso vacío por el cual se despliega indefinidamente el lenguaje. De algún modo, los límites de lo que el lenguaje construye, fijados por el mismo lenguaje, circunscriben una finitud ya inscrita en los planteos positivistas, y que desalojan la desmesura divina del hombre del humanismo, con la mirada fija en los modelos del Olimpo *(Nacimiento,* 278/9).La única certeza proviene ahora de los signos escritos sobre la densidad del cuerpo y que lo convierten en objeto del discurso médico.

En su estudio sobre la historia de la locura, Foucault insiste, esta vez más claramente, en su propuesta epistemológica: se trata de trazar la historia de dos palabras, *folie* y *déraison,* definidas conforme al contexto semántico de su época (el discurso total de un tiempo dado), entendida la época como el conjunto de signos que pueden manejarse como protocolo de la misma. De algún modo, el lenguaje vuelve a desdoblarse en sujeto y objeto de sí mismo. Es el descifrador de los signos del lenguaje que tejen su realidad.

Para encontrar la entidad social de la locura, Foucault se remonta al desplazamiento de la lepra por aquélla. Remito al lector a lo dicho por Laín sobre el par enfermedad/pecado, pues tal es la situación de la lepra y luego de la locura en el alegorismo medieval según el cual el significante *lepra/locura* remite al significado *pecado.* Lo dice el ritual de la iglesia de Viena para los leprosos: «... place a Dios que estés enfermo pues así purgas tus pecados» *(Histoire,* 16). Hoy sabemos que la lepra es una enfermedad porque la consideramos tal, pero la Edad Media no tomaba ninguna actitud curativa

respecto de ella. Simplemente, aislaba al leproso en el leprosario y dejaba que el morbo siguiera su curso. Con la locura ocurría algo similar. Ambivalentes como todo tabú, ambas eran vistas como algo inmundo y sagrado a la vez. El loco era un ser excepcional, un minusválido y también algo relativamente hierático, pues el dedo de Dios lo había señalado como símbolo de la expiación. Las naves y las torres en que se encerraba a los locos medievales eran sitios de internación y, simultáneamente, de cierta dignidad. Por otra parte, se consideraba que el loco tenía acceso a visiones del infierno, por lo tanto a la verdad que está detrás de este mundo. Cuando a fines del siglo XV se empieza a hablar de «la trágica locura del mundo» se atribuye a la anomalía mental el valor de un signo apocalíptico *(Histoire,* 33). Loco amor, loca lujuria y otras expresiones similares dan a la locura el carácter de metonimia del vicio y de la acumulación de pecados que conduce al fin de los tiempos.

El siglo XVI, al pasar la locura al mundo clínico, quita a la enfermedad mental el carácter alegórico, pero algo de su tragicidad subyace sordamente a través del tiempo y renacerá cuando se advierta el carácter de «loco egregio» de ciertos personajes del siglo anterior y del nuestro.

Como en el caso de la enfermedad, la locura depende de una estructura modélica de la razón. O es su forma recíproca y opuesta (el humanismo propone al *homo* modélico, suerte de nuevo Dios, como imagen de la Razón Absoluta), o es su manifestación secreta, la paradoja. De distinto modo, la locura, la animalidad y la sinrazón son los límites de la razón, y ésta se define, dialécticamente, por aquéllas.

En el siglo XVII, la institución social llamada *locura* se amplía y, al aparecer el Hospital General, el loco se mezcla con el pobre, el desocupado y el delincuente, sufriendo asilo y cárcel a la vez. Se lo vuelve a castigar con un regusto medieval a pecado. El Barroco retrocede, al decaer el racionalismo humanista, hacia las categorías de la Baja Edad Media. La locura pasa a ser un concepto en que prima lo jurídico sobre lo médico.

De nuevo, el loco merece el encierro. Para englobarlo con otros marginales (hijos pródigos, homosexuales, delincuentes, padres lujuriosos) se lo ubica en el espacio de la *déraison,* la sinrazón, menos específica y más amplia que la locura. El encierro es temporal, como quien cumple una pena, y el trabajo forzado provee mano de obra gratuita a las épocas de depresión económica.

En el XVIII aparecen las figuras del *insensato,* el *débil de espíritu* y el *carente,* categoría que incluye a diversas marginalidades y lo que hoy denominaríamos conductas anómicas, incluidas las meras extravagancias. La locura se mezcla con el mal y toma un carácter ético, distanciándose de la alienación o insania, concepto jurídico que actúa como eximente penal o causa de incapacidad civil *(Histoire,* 153 y 157). Paralelamente, se estudia la locura a nivel orgánico, o sea animal, lo cual abre camino a las investigaciones positivas. La alienación se naturaliza y se averiguan sus causas físicas, mecánicas, en suma: mensurables.

El hospital es institución decimonónica en materia de enfermedades mentales. Se entiende que el loco puede ser curado y se toma con él una actitud terapéutica y no meramente policial o filantrópica. Los distintos rostros de la locura en el siglo ilustrado caben ahora en un solo espacio clínico *(Histoire,* 149). Al convertirse en mal psíquico, pierde todo patetismo y no apela a ninguna instancia ética.

Se toma de la locura una cierta conciencia crítica: es lo opuesto a lo prudente, lo razonable, lo reflexivo. La sociedad segrega al loco de su seno, pero lo aisla en un gabinete de estudios, donde un especialista proseguirá describiendo la fenomenología y las causas del extravío mental *(Histoire,* 181). Decididamente, se ha logrado la total secularización de la locura y una ola de respeto cubre a ciertos individuos a los que se considera locos pero a los que se debe un aporte de alguna índole.

Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla, justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y debates, se mide por la desmesura de obras como las de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en sí mismo, sobre todo nada de lo que puede conocer de la locura, le asegura que estas obras alocadas lo justifican *(Histoire,* 557).

A veces, se ha subrayado el carácter de loco de algún pensador para desvalorizarlo rápida y fácilmente. En otros casos, genio y locura se han visto como exageraciones en la medida de lo normal, excepciones que acumulan la ambigua admiración con resabio de desprecio o viceversa. De todas formas, lo que importa es que, más allá de los vaivenes de la sociedad y la ciencia, la locura entremezcla sus niveles con la razón y no puede vivir sin ella, así como la oposición dialéctica se cumple, necesitando la razón de la locura. El que una gran obra de razón sea cumplida por un loco lo prueba. Y así se cierra el ciclo y se retoma un asunto tocado por Laín al rozar el tema de la enfermedad sagrada: lo enfermizo como condición de la vida, el hombre como animal capaz de enfermedad.

Foucault, glosando a Bichat, afirma que «la enfermedad es una desviación interior de la vida» *(Nacimiento,* 216). Es decir: una inherencia de la vida misma, en su polarización dialéctica que dinamiza todo por su contrario, y que no puede plantearse como enfermedad si no se plantea como salud y viceversa. Y agrega Foucault: «... la vida es lo inmediato, lo presente y lo perceptible *más allá* de la enfermedad; y ésta a su vez, reúne sus fenómenos en la forma mórbida de la vida» *(Nacimiento,* 217).

Hay más: el hombre no se enferma, *es* enfermo por estar vivo: «No es que el hombre muera porque ha caído enfermo; es fundamentalmente porque puede morir, por lo que llega el hombre a estar enfermo... La muerte es la enfermedad hecha posible en la vida» *(Nacimiento,* 220). La enfermedad dentro de la individualidad ejerce su derecho de habitación, porque la individualidad es algo vivo, o sea condicionado a morir, a sufrir la enfermedad mortal de la vida. Esto parece inherente a todo ser viviente, pero acentúa sus paradojas en el caso del ser humano, porque éste no sólo es mortal, sino que se enferma y plantea la curación y la salud como realizaciones inmanentes a su historia, como acabamos de ver en los textos de Laín y de Foucault. Esto nos obliga a transitar, con la velocidad del caso, hacia una consideración filosófica de la enfermedad como forma pura y como emergente de la historia humana, es decir: considerar cómo el hombre se enferma no sólo naturalmente, como el animal o el vegetal, sino que condiciona la enfermedad por medio de su organización histórica en forma de sociedad.

Nietzsche: la enfermedad de la cultura

Por otra parte no es menos necesario, por cierto, despertar el interés de los fisiólogos y los médicos por estos problemas (del valor de las valoraciones tradicionales), correspondiendo acaso

también en este caso particular a los filósofos profesionales interceder y mediar, tras haber logrado, en un plano general, transformar la relación originariamente tan fría y suspicaz de la filosofía con la fisiología y la medicina en cordialísimo y fecundísimo intercambio. En efecto, todas las tablas de bienes, todos los *tú debes* de que tienen conocimiento la historiografía y la investigación etnológica requieren ante todo la consideración e interpretación *fisiológica,* en todo caso con preferencia sobre la psicológica; esperan asimismo la crítica de la ciencia médica.[13]

Frecuentemente apela Nietzsche a metáforas médicas para explicar ciertos aspectos del origen, desarrollo y consecuencias de la moral dominante en la Europa de su tiempo, el judeocristianismo. El hombre bueno, por ejemplo, le parece «la hemiplejía representada por la virtud». La «paz del alma», un «mal crónico». La gravedad, tema filosófico si lo hubo, se le ocurre una cuestión que atañe a los fisiólogos (III, 977). El intelecto kantiano, privado de voluntad, afectos e intereses, es el resultado de un ideal ascético como el de las religiones orientales, sólo que traducido a términos laicos. Por ello, producto de una castración. Es un vivir contra la vida, algo absurdo desde el punto de vista psicológico y fisiológico (fuente de enfermedad, por lo tanto). No obstante, le concede la utilidad de servir como cura a la vida en trance de degenerar y, en este sentido, manifiesta el instinto de protección (III, 984).

Toda la cultura es la enfermedad convertida en criterio de normalidad y sus instituciones son «hospitales y manicomios». Sólo una minoría de mejores, de «sanos» puede escapar de ellos y salir al aire libre. La raíz de esta construcción está en que, para los ideales ascéticos, como el judeocristianismo, el hombre es esencialmente un animal enfermo, eternamente en estado de malestar, no porque sufra (al sufrimiento se puede habituar), sino porque no se le da una respuesta a la angustiosa pregunta: *¿Para qué el sufrimiento?* (III, 1022/3). Provisoriamente, se le dice que su querer profundo no es la vida, sino la nada, la muerte. Un cierto nihilismo no exento de impulsos suicidas, en que la preferencia es extrema y negativa: prefiere la muerte antes de no preferir nada. Tan provisoria es esta respuesta del ascetismo, que, enseguida, surge la pregunta inevitable: *Entonces, ¿para qué la vida?*

Nietzsche no puede menos que observar la utilidad filosófica de la enfermedad: «Estar enfermo es instructivo, no dudamos de que es aún más instructivo que estar sano». Este es el paso previo a la cuestión esencial: el vínculo de necesidad entre moral y enfermedad:

¿Existe un nexo causal entre la moral y la enfermedad? El mejoramiento del hombre considerado en términos generales, por ejemplo, la innegable domesticación y humanización del europeo que ha tenido lugar en el curso de este último milenio ¿es acaso la consecuencia de un largo, fatal y secreto achaque y malogro, de frustración y atrofia? ¿Habrá la enfermedad vuelto mejor al europeo? O, planteando la cuestión en otros términos: ¿será nuestra moralidad... la expresión de una decadencia fisiológica? (IV, 506/7)

En principio, pues, el problema parece sencillo: la moral no es natural, ha sido montada contra la naturaleza y contra la vida, ya que los fenómenos no son, en sí mismos, morales ni inmorales: su eticidad está constituida por la mirada del moralista. Si esta moral de la abnegación, la despersonalización, el altruísmo, la ayuda al desvalido, la

[13] *Friedrich Nietzsche,* La genealogía de la moral, *en* Obras Completas, *traducción de Pablo Simón, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, III; 914/5. En adelante, cito por esta edición.*

exaltación del débil, la igualdad, etc., es enfermante, nada hay como volver a la naturaleza para recuperar la salud. El verdadero progreso sería un regreso, a favor de la naturaleza y de la vida, o sea hacia la inmoralidad. Lo natural es la voluntad de poder *(Wille zur Macht)* y el predominio de los más fuertes. Una vida basada en la inmanencia corporal del hombre, privada de toda trascendencia.

Este ideal naturalista es, desde luego, metafísico en medida similar a la de su opuesto, el ideal trascendentalista. En efecto, nadie ha podido aislar en el hombre su estado de naturaleza, su arcádico ser anterior a la sociedad. En este sentido, el hombre es un ser que carece de naturaleza y si se pretende despojar a su condición de todo lo crecido sobre lo fisiológico, se lo mutila de su condición humana y se lo reduce a la animalidad, lo cual es tan castrante como la maniobra del ascetismo.

A Nietzsche no se le escapa esta circunstancia al estudiar el origen de las normas éticas y jurídicas (pautas de convivencia, en todo caso) en las páginas de su *Genealogía de la moral.* Hay una paradoja en la naturaleza y es que se ha impuesto respecto del hombre la tarea de desarrollarlo como el *animal capaz de promesa.* El hombre es el único animal que, por naturaleza, puede prometer, endeudarse, deber algo, tener culpas (en alemán una misma palabra, *Schuld,* designa la culpa y la deuda, o sea la obligación de pagar en términos morales y jurídicos a la vez). Si no se paga el precio prometido, se paga el castigo por el incumplimiento, aun con ritos y fiestas (las ejecuciones públicas) no privados de placer (¿sadismo?). Se apela a la conciencia turbada, al pecado, que es, para Nietzsche, una enfermedad comparable al embarazo (por lo tanto, natural, pasajero, henchido de vida).

No hay, pues, hombre natural exterior o anterior a la sociedad, ni sociedad sin institucionalización de la deuda, que sirve de modelo a la culpa y al deber. No hay humanidad sin poder, pues ser poderoso es tener derecho a exigir el pago de las deudas y administrar castigos en caso de mora.

A partir de ahora, Nietzsche se desliza hacia conclusiones contrarias a su planteamiento inicial de retorno a la naturaleza. El hombre es un animal naturalmente culposo y, por lo mismo, culpógeno. Carga con culpas y las reproduce, tiñendo de ilicitud y promesa de castigos una serie de conductas que se definen como injustas. Lo que mueve al hombre a construir sociedades es su voluntad de poder y lo que obliga a unos a someterse a otros es la escasez de medios para satisfacer ese ansia de dominio, condicionando la vigencia de códigos que distinguen lo lícito de lo ilícito.

> No tiene sentido hablar de lo justo e injusto en sí; el agravio, la violación, la explotación y la destrucción no pueden ser en sí una *injusticia,* toda vez que la vida es *esencialmente,* es decir en sus funciones fundamentales, agravio, violación, explotación y destrucción, y no se concibe sin ese carácter. Es preciso admitir aún algo más penoso: el hecho de que desde el supremo punto de vista biológico los estados jurídicos en todos los casos deben ser *estados de excepción,* nada más, como restricciones parciales de la voluntad vital ávida de poder y medios específicos subordinados al fin de conjunto de ella, es decir, como medio de crear unidades de poder *más grandes* (III, 937).

En toda teoría de la culpa se emboza la creencia en la divinidad. Si Dios existe y ha creado todo lo existente, el hombre es deudor del universo y Dios, su acreedor (III, 949). Vivir es deber, tener deudas. El judeocristianismo sólo ha enfatizado esta concepción «naturalmente» culposa de la vida, agregándole la figura del redentor que la misma

divinidad (el acreedor) envía a la tierra para redimir las deudas del hombre (el deudor). Para anular la causa primera de la culpa y restaurar la inocencia sólo hay un camino: el ateísmo. Nietzsche propone, en rigor, la supresión de la divinidad y de sus mediadores (el clero) para que los hombres dominen y se sometan sólo conforme a las categorías naturales (fuerza y debilidad).

Las distintas explicaciones religiosas del fundamento de la culpa (la vida como deuda) son consideradas mitológicas por Nietzsche:

— El mito de Adán (el hombre que instaura el pecado destruyendo la paz original del Paraíso).

— El mito del Demonio (el Diablo impregna a la naturaleza de malignidad y la desequilibra).

— El mito nihilista o budista (la vida en todas sus manifestaciones carece de valor y el desarrollo espiritual del hombre debe llevar a un desprendimiento de las funciones vitales).

— El mito cristiano, «paradójico y espantoso expediente en que la humanidad atormentada ha encontrado un alivio temporario» (III, 953): Dios se sacrifica a sí mismo para pagar la culpa del hombre, o sea que el acreedor se inmola por su deudor por causa del amor, resarciendo lo que para el hombre es irreparable.

Frente a estos mitos, Nietzsche propone otro: la vuelta del hombre al estado animal de naturaleza, suprimiendo las construcciones de la cultura, y dejando en libertad las fuerzas biológicas de la dominación, que son las naturales. O sea: una sociedad donde, igualmente, hay débiles y poderosos, pero justificada a partir de «otra» naturaleza que no es la ética, sino la fisiológica. La diferencia estaría dada por el carácter «sano» del hombre en una sociedad naturalista en oposición al carácter «enfermo» del hombre en una sociedad de moral ascética.

Las aporías nietzscheanas quedan sin resolver, dado que no puede demostrarse cómo ha sido el hombre en estado de naturaleza. Por el contrario, el hombre es un animal «naturalmente» ético, ya que lo moral no ha sido agregado a su «naturaleza» desde fuera. Por eso el mismo Nietzsche puede definirlo como ser capaz de enfermedad moral, o sea de culpa y de pecado. Lo que caracteriza al hombre no es que se enferme (los animales y las plantas también lo hacen), lo caracteriza que es consciente de su enfermedad, tiende a curarse y, eventualmente, se cura. Pareciera, pues, que su naturaleza es doble y paradójica, es decir dialéctica: toma conciencia de sí mismo a través de la enfermedad y se define como aspirante a la salud. Por ello existe la historia de la medicina y por ello, también, se especula sobre las posibilidades de la libertad en sociedad. Comentando a Nietzsche y la naturalidad de la moral, concluye Thomas Mann:

> La cultura es la nobleza de la vida y está unida a ella. Sus fuentes y condiciones son el arte y el instinto. La conciencia y el conocimiento, la ciencia y —por fin— la moral figuran como enemigos mortales y destructores de la cultura y de la vida cuando, en verdad, la moral, como realizadora de la verdad de la vida, la acompaña. La vida, más allá de toda ilusión, apariencia, arte o perspectiva, sigue siendo, en forma total y esencial, ilusión y extravío de sus propios orígenes.[14]

[14] *Thomas Mann,* Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, *en* Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, *Fischer, Frankfurt, 1968, tomo 3, p. 35.*

El héroe nietzscheano, suerte de Contracristo, encargado, como él de redimir al hombre (de la cultura y no del pecado) para devolverlo al estado de inocencia natural, dista mucho de ser el arrogante y bestial conquistador rubio del mundo. Tiene cierta desesperada y tonta grandeza, a partir de su guirnalda de rosas, sus piernas de bailarín, sus alas, su cara borrosa, sus gritos de «Endurécete» y su cabeza que trata de vaciarse de ideas y «pensar» como un animal anterior a la caída.[15] Eros y Tanatos a la vez, el hombre encuentra la salud como camino en la conciencia de la enfermedad. Es una fórmula que Nietzsche permite intuir, aunque su diseño corresponda a Freud, uno de sus seguidores.

Freud: erótico y tanático a la vez

La esencia del animal humano es la neurosis y la esencia de la neurosis es un conflicto mental. Hay que buscar el origen de la neurosis humana en una ambivalencia instintiva, en un conflicto entre las fuerzas inherentes a toda vida orgánica.[16]

El hombre se distingue de los otros animales por el privilegio que posee: ser enfermo; existe, por lo tanto, un vínculo esencial entre la enfermedad mental y la civilización... la neurosis es el privilegio del animal únicamente social.[17]

El punto de partida de Freud es nietzscheano: estudiar al hombre como animal enfermo y fijar la etiología de la enfermedad. El seguidor traduce al antecesor: para vivir en sociedad y construir la cultura, el principio del placer debe ser recortado por el principio de realidad y, en la última formulación de la teoría de los instintos (en *El malestar en la cultura* y, en cierto modo, en *El futuro de una ilusión),* la cultura se identifica con la represión institucionalizada, tanto del sentido erótico del impulso como de su sentido tanático.

El psicoanálisis que, en sus orígenes, pudo ser visto como un método terapéutico, se amplía a partir de la teoría de los sueños hasta convertirse en un método hermenéutico de todo el *factum* humano, o sea de la historia. Si el sueño es un síntoma neurótico y todos soñamos, todos estamos neurotizados y la frontera entre lo normal y lo patológico, en el espacio de los hechos, se borra. Subsiste en el mundo de los conceptos y puede tomar cuerpo en estados de aguda vigilia. En el resto de los momentos de la vida psíquica, vuelve la indiferenciación. Los síntomas neuróticos se convierten en hábito que no impide trabajar y la sociedad sanciona esta neurosis inocua como salud mental. De pronto, ocurre un *insight* y se toma conciencia de lo que, conceptualmente (aunque no operativamente) es enfermizo y pertenece al mundo insensibilizado de la cotidianeidad. Este mundo se vuelve prontamente extraño: está poblado de enfermos y la mirada que lo considera es «sana». Todo acaba al comprenderse que todos vivimos en este mundo ajeno, que es nuestro mundo y, por lo mismo, propio (Brown, 13 y 18).

Cuando el psicoanálisis deja de ser una mera terapia y deviene un método de estudio antropológico, es inevitable que se roce con una teoría de la historia. Algo similar le

[15] Idem, *p. 27.*

[16] *Norman O. Brown,* Life against Death. *Cito por la traducción francesa de Renée Villoteau revisada por Roger Lewinter,* Eros et Thanatos, *Denoël, París, 1972; p. 109.*

[17] Idem, *p. 110.*

ocurre a Laín cuando inserta su historia médica en el sistema de la cultura, o cuando Nietzsche pretende, desbrozando mitos, narrar el mito de los mitos: el Mito del Origen (de la moral, aunque se concluye en el orbe del poder: en lo político).

El hombre tiene historia porque quiere devenir lo que no es, porque se mueve hacia su oposición, porque es dialéctico. Este deseo de modificarse modificando el mundo en que vive es, normalmente, inconsciente, y tiene que ver con ciertas intuiciones de los historiadores románticos, desde la oscuridad del destino hasta la astucia de la historia en Hegel. Freud, de algún modo, traduce a Hegel: lo que mueve la historia no es su propia astucia sino la astucia del deseo, que es, también, deseo de modificación histórica. El hombre tiene historia porque, entre otras cosas, es un animal deseante (de lo que no tiene, a diferencia del animal, que desea lo positivamente deseable en la opacidad de los objetos biológicos).

Lo paradójico del hombre es que institucionaliza la organización antifísica que llamamos sociedad por medio del rechazo de ciertos impulsos. Luego, se enferma por la insatisfacción de ciertos impulsos. Luego, trata de curarse de esta enfermedad y, por fin, trata de adecuar la estructura social enfermante a un ideal de salud, o viceversa. Impulsado al placer y sometido a una ética de ascetismo (moral del trabajo, sumisión del pensamiento a la razón, tabúes sexuales) toma conciencia, a través de esta misma moral, de su infelicidad instintiva y de las consecuencias morbosas que ésta acarrea.

El otro lado paradójico de la condición humana es, a este mismo nivel de análisis, que toda la construcción represiva de la cultura social surge en ella como «por naturaleza». Naturalmente, el hombre es social, o sea, represivo, de modo que no puede apelarse, como hace Nietzsche, al paraíso perdido de la naturaleza instintiva en libertad. Entre los hombres nunca hubo Ley de la Selva y sí, en cambio, siempre, Ley de la Ciudad. Es una suerte de doloroso privilegio: distinguir y separar los contrarios, sufrir y beneficiarse de su juego dialéctico: alzarse contra la naturaleza de los entes *naturales:* enfermarse.

Frecuentemente, se pone la infancia como ejemplo de la Arcadia perdida de los instintos, y se muestra al adulto como un niño desarrollado por medio de la *adulteración.* En términos psicoanalíticos: el niño goza de libertad instintiva, es un perverso polimorfo, o sea que su deseo puede recorrer los caminos que luego la moral le bloqueará diciendo que son desvíos (aberraciones). Pero, por el contrario, la infancia es la época en que la socialización del instinto es más rigurosa y en que lo plástico del mismo se somete más fácilmente al principio de realidad. Los dos años de la primera infancia exceden lo que puede aprenderse en la universidad del adulto.

Lo que en la naturaleza está unido o indiferenciado, en la historia está separado y enfrentado. Sigue la paradoja. Así como la vida se dirige a su opuesto, la muerte, el hombre dirige su naturaleza hacia lo contrario, o sea hacia la historia, o sea hacia la neurosis y, luego, establece teorías de la enfermedad y terapias para curarse la neurosis que se ha inflingido como privilegio de la humanidad y volver al estado de naturaleza, o sea la «salud». El desafío está en que pretende hacerlo desde el corazón de la historia, es decir de la enfermedad. No acepta la muerte, como la aceptan los seres vivos *naturales,* y abre el espacio de la angustia, que nace en la dicotomía antifísica entre la vida y la muerte, que en la naturaleza aparecen soldadas y confundidas.

En la última fórmula freudiana sobre el instinto, éste se muestra como unitario, con una dirección tanática (volver a lo inorgánico) y otra erótica (reproducir la vida). Hasta ahora, la solución social ha sido someter el principio de placer al de realidad, Eros a Tanatos, por medio de la institución social de la sublimación: descorporizar el deseo, convertirlo en símbolo y organizar este doble de la realidad en un sistema llamado Vida del Espíritu o de la Cultura. Esta alcanza, así, cierto carácter letal, funerario, toda Polis se corona con la construcción de la Necrópolis. La sublimación impide escapar a la neurosis y, por el contrario, la agrava (Brown, 377). Los mitos miden la distancia de las satisfacciones perdidas: el paraíso infantil *(le vert paradis des amours enfantines* a que alude Baudelaire), el andrógino o la totalidad sin escisión, Orfeo o la pederastia, Edipo o el incesto, Narciso o el onanismo, etc.

En un juego de aporías no hay solución. Si el hombre es naturalmente histórico, es un enfermo incurable. Si se ansía la salud, hay que deshumanizarlo, devolviéndolo al estado de naturaleza, o no salir de la «salud», renunciando a la vida histórica, como proponen ciertas prácticas místicas. De otra forma, como escribió Novalis anunciando, en cierto modo, a Freud, el impulso es una química de la desoxidación y la vida es una oxidación compulsiva.

En un juego dialéctico, la solución puede plantearse. El hombre deseable no es ni naturaleza ni historia, en cuanto la historia es mero sometimiento del impulso a la realidad. Es un tercer reino, la caída del velo místico, «que permite conocer la vida a través de la enfermedad»,[18] que es conciencia negativa del malestar así como, dialécticamente, la libertad es conciencia negativa de la opresión.

Tal vez así se entienda la necesidad de la enfermedad en la economía de lo existente, lo cual equivale a decir que pueda entenderse la necesidad de la historia. Nada puede conocerse sin vivirse, sin hacerse y deshacerse. El hombre sano es un desiderátum histórico del hombre enfermo: del hombre.

Blas Matamoro

[18] *Thomas Mann,* Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte, *en* Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, *Fischer, Frankfurt, 1968, tomo I, p. 384.*

Encuentro, memoria, esperanza

La existencia cristiana está determinada por tres realidades que la constituyen y que como principios fundantes le dan origen, la mantienen en el presente y la abren al futuro. Ellas son el encuentro, la memoria y la esperanza.

El inicio y fundamento es el conocimiento objetivo y el encuentro personal con Dios tal como El se nos da en Cristo. Este conocimiento y encuentro acontecen siempre en situación, y sin embargo abren siempre a lo eterno. La vida del hombre es humana cuando arraiga a la vez que despega del lugar y del tiempo en los que vive. El arraigo no es algo que nosotros queramos llevar a cabo con un acto de voluntad, sino el hecho mismo de que nuestra finitud y libertad estén constituidas por unas determinaciones particulares, que no nos son ajenas y exteriores sino interiores y entrañantes, es decir, constitutivas de lo que es nuestra entraña. Por ello deberían sernos entrañables el lugar y el tiempo en los que Dios nos sitúa: somos desde ellos, para ellos, con ellos. Arraigo quiere decir particularidad y horizontalidad. El hombre sólo se mantiene personal y espiritual cuando, a la vez que hacia la tierra y hacia el adelante del futuro, se abre hacia el fondo de sí mismo y hacia el arriba del misterio. Es ese despegue el que le arranca a la animalidad por un lado y a la desesperación por otro.

Mientras que el animal no tiene historia, el hombre la tiene precisamente porque rompe la temporalidad, abriéndose a lo Eterno; y quiebra el devenir haciendo preguntas metafísicas. Para el hombre existe el Misterio, es decir, la totalidad como irrepresentable, inapresable, dominadora y plena de sentido, es decir, cuestionable y cuestionadora. El Misterio se convierte así en el manadero de la interrogación y del sentido, del desasosiego y de la esperanza:

> El misterio es lo que abre la temporalidad y le confiere su profundidad, lo que introduce en ella una dimensión vertical, haciendo de ella el tiempo de la revelación y del despliegue. De esta forma adquiere sentido.[1]

Esa historia humana así tejida con arraigo en lugar y tiempo a la vez que con despegue sobre ellos, trasponiendo al hombre hacia una realidad soberana que le es anterior y futura al mismo tiempo, que le domina y le sobreviene, es el lugar concreto donde el hombre llegando a sí mismo llega al Absoluto de gracia que es Dios; o mejor, es en la historia donde Él llega hasta nosotros encontrándonos, mientras hacemos nuestro trabajo diario. Abraham es sobresaltado en el encinar de Mambré mientras atiende sus ganados; Gedeón mientras trilla en la era; María cuando está en sus faenas domésticas

[1] *J. Lacroix,* Histoire et Mystère *(Tournai, 1962), 7.*

de Nazaret; Pedro y Juan cuando pescan; Pablo cuando va de viaje a Damasco. Cada tierra es lugar posible de revelación y de encuentro con Dios para cada hombre.[2]

La experiencia cristiana ha dicho siempre que el hombre es prevenido antes de que él venga; es preparado antes de que él acometa una tarea; es encontrado por Dios antes de buscarlo, o cuando tras larga búsqueda dudaba ya de poder encontrarlo. La vida es así una lenta, a veces anónima pero incesante búsqueda que el hombre hace de Dios; y sin embargo al final el hombre se reconoce a sí mismo encontrado, cuando buscaba por caminos que no conducían a la meta o incluso cuando ni siquiera buscaba.[3] Los profetas en el AT y los apóstoles en el NT han sufrido esa desazón de ver que los hombres no buscan a Dios, aún cuando sea la realidad que más necesitan. A la vez han anunciado la misericordia de Dios, porque justamente comprobaron que Él se deja ver de quien no le busca y se hacen encontradizo de quien no quiere encontrarle:

> Yo ofrecía respuesta a los que no me interrogaban; salía al encuentro de los que no me buscaban. Yo decía: «Heme aquí», «heme aquí» a gente que no invocaba mi nombre. Todo el día tendía yo mis manos a un pueblo rebelde, que iba por caminos malos en pos de sus pensamientos.[4]

Este texto del profeta Isaías es reasumido por San Pablo para describir el destino de su pueblo. Con él sin duda está transcribiendo también lo que había sido su propia trayectoria. El no buscó a Cristo, más aún lo perseguía para aniquilarlo y con él a todos los que iban tras su nombre. Luego se sintió buscado, encontrado, apresado y fascinado por él hasta el punto de que ya nunca más se soltó de él ni encontró nada en el mundo que fuera capaz de arrancarle a aquella experiencia fundante de haber sido llamado, encontrado y amado.[5] Esa experiencia acontecida en un momento concreto: «cuando iba yo a Damasco con cartas de recomendación para llevar atados a Jerusalén a todos los que siguieran este camino de Jesús»[6] se convierte para él no sólo en un hecho que vuelca su vida, vertiendo su contenido propio y convirtiéndola hacia otra realidad, que en ese acontecimiento se le revela lo que es un plan eterno, una elección por la que desde siempre él, Pablo, ha sido pensado por Dios para ser conforme a Jesús, constituido heraldo, apóstol y maestro de las gentes.[7]

Los ejemplos de los hombres conversos, fascinados y enviados por Dios a una misión, no pueden ser tomados como ejemplo en su materialidad para descubrir cuál es la voca-

[2] Génesis *18;* Jueces *6;* Lucas *1, 26-37;* Mateo *4, 18-22;* Hechos *9.*

[3] *San Agustín es un exponente máximo de esta necesidad de buscar la verdad, a la vez que de la duda de encontrarla y finalmente de la experiencia de haber sido encontrado por Dios. Así al comienzo del Libro IV de las* Confesiones, *cuando «ya no era maniqueo, aunque tampoco cristiano católico», escribe: «mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!; y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad» (VI, 1, 1).*

Al final del Libro XI en cambio escribe: «Te lo suplico por Nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, el Varón de tu diestra, el Hijo del Hombre, a quien escogiste para ti, Mediador tuyo y nuestro, por quien nos buscaste cuando no te buscamos, y nos buscaste para que te buscásemos; Verbo tuyo por quien hiciste todas las cosas, entre las cuales también a mí; Unico tuyo, por quien llamaste a la adopción al pueblo de los creyentes y en él a mí» (XI, 3, 4).

[4] Isaías *65, 1-2;* Romanos *10, 19-21.*

[5] Romanos *9, 37-39.*

[6] Hechos *9, 1-5.*

[7] Timoteo *2, 7.*

ción a la fe y al ministerio del evangelio. Pero sí pueden ser tomados como «paradigma», como «entelechia»; es decir, aquello que contiene lo esencial y específico de toda vocación cristiana: haber sido encontrados, sobresaltados, fascinados y enviados. La historia de la salvación es la sucesión de llamadas y respuestas, de búsquedas y de encuentros, que inicia Dios y a los que responden hombres y mujeres.

En Jesucristo esa llamada se ha hecho palabra audible y tocable; esa búsqueda se ha hecho destino de Dios con nosotros vivido en solidaridad hasta el final. Lo específico y diferenciante en Cristo Jesús no es que él sea un genio, héroe, filósofo, u hombre religiosamente muy dotado y que por consiguiente haya logrado una conquista, o dado una respuesta extraordinaria al problema de Dios o a la tarea de vivir según Dios en el mundo. Jesús es un hombre concreto de la historia concreta, nacido de una mujer concreta en una tierra concreta, durante un tiempo concreto. Es un galileo, nacido de María de Nazaret, que vive en el entorno del lago de Tiberíades, se acerca a Jerusalén como patria del judaísmo en la que tiene que acreditar su mensaje religioso ante las autoridades, donde es apresado y finalmente condenado a muerte como resultado de una colaboración entre el Sanedrín judío y el prefecto romano Poncio Pilato. Y en medio de eso y por eso es la «Persona Veritatis», aquél en quien la Verdad es persona, tiene nombre, rostro e historia.[8]

Ese espesor y concreción de realidad son el ancla que fijan la figura de Jesús a nuestra historia de hombres e impiden que se nos pierda en el tenebroso mar de la especulación, del mito o de la mística; en una palabra, de la irrealidad o conceptualidad, que luego los poderes de cada momento precisarían a su albedrío y arbitrariedad. Jesús es un alguien particular, no una idea universal; una persona de la humanidad general, no un proyecto filosófico o moral de un cualquier filósofo o moralista; es un hijo de la tierra judía a la que pertenece siempre y de la que no puede ser expatriado, no el sím-

[8] *Jesús ha sido popularizado como «genio» y «héroe»; bien individualmente o como expresión de la fuerza de un pueblo, por E. Renan en su* Vie de Jésus *(1863) y por D.F. Strauss,* Leben Jesu für das deutsche Volk *(1864), versión más positiva de la que originalmente publica en 1835-1836, radicalizada luego en* Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte *(1865), en la que rechaza toda posibilidad de establecer coherencia entre la realidad histórica de Jesús y lo que la confesión de fe afirma de él. Nietzsche reacciona con violencia frente al intento de querer caracterizar o valorar a Jesús en clave de heroísmo o genialidad, especialmente en su obra* El Anticristo.

El cristianismo jamás ha intentado apoyar su fe en Jesús refiriéndose a su genialidad, heroísmo, grandeza moral, capacidad intelectual, belleza física, acción y eficacia social, movilización revolucionaria de conciencias, capacidad utópica. Todas estas perspectivas tienen su parcial verdad, pero ellas suscitarían la admiración, la adhesión intelectual, el seguimiento moral, el entusiasmo erótico, la pasión utópica. Lo que los cristianos han ofrecido a Jesús, propuesto a los demás y reclamado para él del mundo, es otra cosa bien distinta: fe.

La fórmula citada es de San Agustín, para quien Jesús no es ante todo ni maestro de verdad, ni ejemplar de fidelidad a un ideal ni cosa parecida. Es de otro género: la verdad que es Persona viviente y que se nos da en solidaridad de naturaleza y de historia, por ello como misericordia connatural y copartícipe de nuestra miseria. Describiendo la cristología deficiente que él tenía cuando todavía era maniqueo escribe San Agustín: «Reconocía yo en Cristo al hombre entero, no cuerpo sólo de hombre o cuerpo y alma sin mente, sino al mismo hombre, el cual juzgaba debía ser preferido a todos los demás no por ser la persona de la verdad, sino por cierta extraordinaria excelencia de la naturaleza humana y una más perfecta participación de la sabiduría» (Confesiones *VII, 19, 25). Sobre estas versiones seculares de Jesús a lo largo del siglo* XIX *y* XX cfr. *B. Sesboüé,* Jésus Christ à l'image des hommes *(París, 1978); H. Waldenfels,* Kontextuelle Fundamentaltheologie *(Paderborn, 1985), 206-212 («Jesus der Philosophen»); 212-217 («Jesus der Juden»); 217-228 («Jesus in den Weltreligionen»).*

bolo de una revolución, de un proyecto social o utopía, ni siquiera de aquella pasión de eternidad, que los humanos necesitamos para sobrevivir con dignidad.

Jesús de Nazaret es ese hombre que surge así desde abajo hacia arriba, desde la entraña de la humanidad hasta la presencia de Dios. Y precisamente ha sido lo que fue y sigue siendo lo que hasta nosotros es, porque siendo fruto de la tierra no se agotaba en ella, ni venía determinado sólo por el esfuerzo, genialidad, heroísmo o santidad de los hombres. En él era Dios mismo quien asumía nuestra humanidad y destino para vivirlos con nosotros. Jesús es la suprema posibilidad y promoción de lo humano porque es la encarnación de Dios. El ha llevado la humanidad hasta sus mejores posibilidades porque en Dios llevó su divinidad hasta el límite supremo de humillación, compasión y muerte con nosotros. En Jesús no hemos conquistado y retenido los hombres a Dios en dominación o en usufructo, sino que Dios mismo se nos ha dado saliendo al encuentro de los que no le buscaban, ofreciendo lo que ningún mortal se había atrevido a esperar de Dios.

Ese Jesús eligió a unos hombres, los hizo sus amigos, les reveló los misterios del Reino y los constituyó sus apóstoles. Junto a ellos otra inmensa muchedumbre le reconoció y quedó fascinada por su palabra, autoridad y forma de existencia.[9] La experiencia hecha con él mientras vivía en este mundo se ha repetido a lo largo de los siglos. No ha habido un día ni probablemente una hora a partir de su muerte en que alguien no le haya recordado con amor, haya realizado los signos que él nos encargó celebrar en memoria suya hasta que vuelva y se haya vuelto a él para pedir amor y en el amor perdón de los pecados. «Lo decisivo en los documentos relativos a los orígenes del cristianismo es que se refieren a una persona, cuyo papel en la historia es rememorado. Porque el acontecimiento hacia el cual convergen todas las líneas de acercamiento que hemos seguido, bien visto desde dentro o bien visto desde fuera, no es un acontecimiento cualquiera del pasado, ya olvidado, y recuperado como podría serlo una tumba por medio de las excavaciones o un manuscrito desenterrado en una cueva. Es algo que la memoria de las sociedades más antiguas entre las supervivientes en el mundo occidental jamás han olvidado.» [10]

En Jesús los hombres han encontrado a Dios; los hombres se han encontrado con Dios; se han sentido encontrados por Dios. Por eso la relación con Jesús es incomparable con la que tenemos con ninguna otra persona o personalidad de la historia, porque a través de su personalidad nos sentimos encontrados por Dios y podemos nosotros en-

[9] *La acción individual, el comportamiento permanente y el destino final de Jesús han suscitado una admiración, sorpresa, estremecimiento, temor y amor ante tal autoridad y soberanía. Textos que muestran la reacción de susto, turbación, espanto ante Jesús* (ekplesesthai): Mt *7, 28; 13, 54; 22, 23;* Mr *1, 26; 6, 2; 7, 37; 11, 18;* Lc *4, 32; 9, 43. Estupefacción, maravillamiento, restar atónito* (thambeisthai): Mr *1, 27: 10, 24; 10, 32;* Lc *5, 9. Poner fuera de sí, sacar de razón, evitar, alejar* (eksistasthai): Mt *12, 23;* Mr *2, 12; 5, 42; 6, 51;* Lc *2, 47; 8, 56. Admiración* (thaumasein): Mt *8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; 22, 22;* Mr *5, 20;* Lc *4, 22; 9, 43; 11, 14. Espanto, susto, atemorizamiento, miedo* (fobeisthai): Mt *9, 8; 10, 31;* Mr *4, 41; 5, 15. Lo que los contemporáneos y discípulos sienten ante Jesús, en aquella extraña suma de cercanía y lejanía, de evidencia y enigma, de amistad y sustracción absoluta, de humanidad patente y de hundimiento en lo absolutamente distinto, remite a algo más que la admiración, fuente de la sabiduría según Platón y Aristóteles. Se acerca más a lo que la fenomenología ha descrito como la experiencia de lo Santo (R. Otto), y que en el cristianismo se concreta con contenido teológicos y soteriológicos propios.*

[10] *Ch. H. Dodd,* The Founder of Christianity *(London, 1971), 16 (Trad. española: Barcelona, 1978).*

contrarle a Él. De esta forma se colma el supremo anhelo del hombre, que es carne y muerte: poder ver a su Dios, el Eterno, con los propios ojos, en la seguridad de que unos ojos que han visto a la Vida, ya no podrán sucumbir definitivamente a la muerte. Un poeta inglés, R. Browning, en un poema titulado *Saúl,* escribe:

> Esta es la debilidad en la fortaleza por la que yo grito. Mi carne que yo busco en la Divinidad. La busco y encuentro. Saúl será un rostro como mi rostro el que te va a recibir: un Hombre como yo; tú le amarás y por él serás amado para siempre.[11]

El inicio real de la existencia cristiana, que puede acontecer en un instante o que puede durar muchos años hasta que gestándose logre cristalizar, tiene lugar cuando uno descubre que en Jesucristo Dios nos encuentra, nos habla, nos reclama y nos requiere. Encuentro, palabra, reclamo y requerimiento a los que ya no podemos escapar sin escapar a nosotros mismos y sin perder nuestra propia identidad, porque ese abismo de realidad que hemos descubierto con Él ya nunca lo podremos olvidar o declarar inexistente. La seducción de Jesús es la fascinación que el Absoluto crea sobre los seres finitos, cuando se deja sentir no sólo como Poder lejano, Fuerza coactiva, o distancia generadora de soledad, sino como debilidad solidaria y potencia que subviene a los impotentes, amor que subleva, libertad que ensancha. Y eso se acepta no como teoría sino como hecho real cuando comprendemos que en Jesús Dios mismo participa nuestra vida en toda su concreción y nuestra muerte en todo su realismo.[12] Y ello no sólo para acrecentarlas con un número más de vivos y de muertos sino para reconstruirlas y redimirlas desde dentro.

El cristianismo nunca ha comprendido la redención como el simple resultado de la solidaridad de Jesús con los hombres, compartiendo su muerte y su vida. Un vivo más entre los vivos no cambia la suerte de la vida; y un muerto más entre los muertos no invierte la potencia de la muerte. *Salvación tiene que ser de todo el hombre y de todos los hombres.* De todo el hombre que es carne y tiempo pero a la vez espíritu y eternidad; que tiene hambre de pan y de palabra, esperanza de tierra y anhelo de cielos; que se desvive luchando por una causa con dignidad y que sin embargo no quiere agotarse medido y limitado por esa causa. La salvación de ese hombre no puede ser «cosa» alguna ni posibilidad concreta limitada. La salvación sólo existe cuando existe la consumación del hombre entero. Tal consumación en el fin sólo es posible para quien le funda en el inicio, le sustenta en la marcha y le espera al final; justamente ofreciendo una respuesta de infinito a los deseos, esperanzas y memorias que alentaron esa vida.

[11] *R. Browning,* Saul, *n 19 final, en* Poetical Works 1833-1864 *(Cambridge, 1970), 370.*

[12] *En la muerte de Jesús en la cruz está afectado no sólo su cuerpo o naturaleza humana sino toda su persona, es decir el Hijo y con ello el mismo Dios. La pasión de Jesús es en estricto sentido pasión y muerte de Dios. Le es infligida desde fuera y él desde dentro la sufre como nuestra, es causada por nosotros y en favor nuestro soportada; y así superada.*

«Toda teología, incluso hasta los ecos de la misma teología actual, que interpreta el dolor de Cristo referido sólo a la "parte inferior" de su alma, mientras que deja a su "parte superior" moverse en una misión celeste beatificante, quiebra su punta al drama de la redención. Dicha teología no ve que el Hijo en su unicidad y totalidad asume sobre sí la situación de un mundo alejado de Dios y pecador; más aún que mediante una absoluta obediencia se la integra en sí mismo y así la despotencia. El Dios trinitario puede mucho más que muchos teólogos se imaginan». H. Urs von Balthasar, Ist der Gekreuzigte «selig»?, *en* IKZ Communio *2 (1987), 108.*

Salvación por consiguiente sólo puede ser resultado de la comunicación absoluta, incondicional y definitiva del Absoluto al hombre. Sólo la comunicación real, personal y encarnativa de Dios al hombre en su historia puede ser considerada como salvación. Todo lo demás, siendo necesario, pertenece al orden de las soluciones, urgentes y sagradas por otro lado, ya que están en juego el propio destino y el amor al prójimo. Pero la salvación se refiere al orden de la totalidad, definitividad y gratuidad que la vida humana anhela, necesita y reclama conseguir para ser sana y salva.

Salvación consiguientemente sólo puede ser Dios para el hombre. Ahora bien esa salvación divina tiene que ser ofrecida de manera humana, para que el hombre pueda recibirla y apropiándosela reconocer que es verdadera. Una salvación que no se anticipa ya a la historia, que no se inserta en la forma de existencia y que no redime ya la esperanza y la memoria del hombre no puede ser considerada como salvación digna y propia del hombre. Hay por tanto una humildad ontológica de Dios, que se manifiesta creando libertades partícipes de su plenitud, que tiene que revelarse y concretarse como humildad encarnativa de Dios, quien en su entraña tiene ya la lógica de la encarnación. Esta no tiene que ser vista sobre todo como un portento metafísico sino como una continuación de la creación motivada simultáneamente por la misericordia divina y la miseria humana. Sólo desde la historia del *Deus humilis nobiscum homo,* del Dios con aquella humildad personal capaz de hacerle existir como hombre con nosotros, podemos reconocer que la creación es una acción que no es fruto del deseo, la carencia, la envidia o la voluntad de juego con los humanos. San Agustín centra toda su teología en torno al *Deus humilis,* al *Christus humilis* y a la Iglesia con sus personas, signos e instituciones como *sacramenta humilitatis Verbi.* De esta forma la salvación se convierte en realidad para todos los hombres; y cada uno de ellos puede «realizarla», como realidad vivida; es decir, potencia de vida, idea iluminadora, exigencia activa.[13]

La redención es por consiguiente el resultado de la comunicación absoluta, incondicional y definitiva de Dios a la humanidad en la encarnación. Esta solidaridad de naturaleza y de destino del Hijo con los demás ha hecho cercana, verificable y recibible esa redención de Dios, que suscita una nueva conciencia, promoción y consumación de la vida humana.[14] Redención de todo el hombre por la solidaridad activa de Dios con la historia humana. Digo solidaridad activa y no sólo pasiva. Ya que la vida de Jesús confiere una innovación o posibilidad nueva a la existencia humana. Jesús no es sólo ejemplo o signo sino también es causa, *arjé* y *telós.* Su muerte, padecida en toda verdad, y consumada en la resurrección, invierte el sentido de los poderes que a él le mortalizaron, dándoles a su vez muerte. La resurrección de Jesús se convierte así en la pa-

[13] Cfr. *A. Verwilghen,* Le Christ Jésus sorce de l'humilité chrétienne, *en A. M. La Bonnardière,* Saint Augustin et la Bible *(París, 1986);* Id., Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin. L'hymne aux Philippiens *(París, 1985).*

[14] *«Desde aquí puede alcanzarse el concepto de "suceso absoluto de la salvación" y del "salvador absoluto" (como los dos aspectos del único acontecer): elemento histórico y personal —no sólo una palabra añadida a la realidad o una promesa puramente verbal— en el que el hombre experimenta su esencia como realmente confirmada por Dios mediante una absoluta e irreversible ("escatológica") donación de sí mismo, quedan aquí afectadas todas las dimensiones del hombre, pues sólo así se da la salvación como consumación del hombre entero». K. Rahner,* Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo *(Barcelona, 1979), 349.*

lanca que vuelca hacia el abismo todos los poderes negativos anteriores y rescata de la muerte a todos los muertos. Y ése es el verdadero y profundo sentido teológico del artículo del Credo: «Y bajó a los infiernos».[15] La redención sólo es verdadera cuando es de todo el hombre y de todos los hombres. La justicia divina no es real en la resurrección de Jesús si no se extiende a la historia anterior: la de todos los muertos, todas las víctimas, todos los crucificados.

Sólo esta victoria hace justicia a la historia real, que es de vivos y muertos, de víctimas y verdugos. Por ello redención no es una mejora actual de la situación económica o política ni una promesa o verosimilitud de un futuro mejor. Allí donde el pasado no es rescatado de la injusticia y de la muerte, allí no se puede decir con razón que existe redención. Y nada más inmoral que pensar la vida para los vivos y la muerte para los muertos.[16] Desde Tertuliano en el siglo III hasta Moltmann en nuestros días, se han repetido las fórmulas clásicas y a la vez escandalosas del cristianismo: «Deus natus, Deus passus, Deus mortus, Deus crucifixus».[17] Los hombres hemos tardado mucho en aceptar que Dios pudiera ser humano como nosotros, sin que ello supusiera la anulación de su divinidad. En realidad la encarnacion supone la verificación suprema de esa divinidad en cuanto creadora, haciendo surgir libertades reales, y dándose a ellas como alteridad dialogante. La cruz de Cristo es así el lugar de verificación de Dios como Amor y no sólo como Poder, como Perdón y no sólo como exigencia, como Libertad capaz de asumir el sufrimiento y no sólo como distancia a los límites de la creatura. En la cruz Dios tiene destino, padeciéndolo como poder ciego de la historia; pero lo sufre consciente desde su libertad y voluntad de mostrar real su amor al hombre. Ese amor, sólo anunciado desde fuera, nunca sería creíble; en cambio, afirmando en el silencio desde dentro, no necesita palabras explicativas.

Tal es el fundamento de la fascinación que Cristo, en su encuentro con el hombre, ejerce sobre la historia humana, la que ha ejercido sobre cada uno de nosotros en el encuentro originario que nos hizo posible la fe, versión primera de él, y luego en la conversión definitiva. Encuentro permanente en el que se ejerce renovada su capacidad de seducción. Porque acendra nuestra *memoria Dei metafísica,* crea nueva memoria histórica desde una y otra sumadas funda aquella real esperanza, que alimentándose en la fe, vence al mundo. La fascinación que ejerce Jesucristo sobre los creyentes es una consecuencia de su condición divina, de su solidaridad humana con nosotros, de su capacidad para suscitar libertad desde el amor y para poner nuestra vida en los mismos caminos que él la vivió: de obediencia incondicional y filial al Padre, de solidaridad incondicional y fraternal con los hermanos. Sólo acudiendo a la experiencia profética y a la experiencia poética o artística podemos sospechar algo de lo que es esa seducción. Ella es a la vez enardecimiento y agotamiento, exultación por haber descubierto un mundo

[15] *En la experiencia cristiana individual y litúrgica, esa parte del destino de Cristo, que comparte la muerte de los muertos hasta superarla «yendo» al lugar de su muerte, es decir sufriendo lo que ella significa como acción padecida y no sólo como punto final de la vida, ha ido siempre asociada al sábado santo. Por ello el contenido real de ese artículo del Credo: «bajó a los infiernos» hay que buscarlo no sólo en los comentarios de dicho paso, sino sobre todo en la liturgia y homilías del sábado santo.* Cfr. *J.M. Sánchez Caro,* El misterio de una ausencia. Ensayo sobre el Sábado Santo, *en* Revista Católica Internacional Communio *1 (1981), 40-54; S. Sabugal,* El Credo de los Apóstoles. Antología de textos *(Zamora, 1987).*

y susto de haber sido sustraído al mundo conocido y dominado, gozo de contar con otra realidad personal y dolor de ya no poseernos en exclusividad, traspaso a otro universo de realidad que nos desborda sin que nosotros podamos enseñorearnos de él, y al que ya no podríamos renunciar, ni olvidar, ni arrojar de nuestra presencia.[16]

La experiencia religiosa en Jeremías y la experiencia creadora en Rosalía de Castro, A. Machado o el Greco son universos de realidad en los que actúa un fuego abrasador ardiendo dentro de los huesos y que se no puede apagar porque fuego ya son los mismos huesos. Es la espina dorada, que si una vez hubiéramos arrancado querríamos volver a tener clavada en el corazón. Es la luz que una vez divisada viviremos toda la vida recordando para traspasarla al lienzo como el Greco en sus cuadros, y que parecen tan irreales porque viven a la búsqueda de aquella otra Luz, en la que las cosas son originarias y definitivamente reales.[19]

Sólo Dios, concreto y humillado en Jesús (Guardini), la Belleza, y la Gracia, ni siquiera la Verdad (Pascal), hacen libre al hombre, porque sólo ellos en gratuidad absoluta le transfieren a un universo de realidad sana, santa y santificadora[20] y aún cuando el hombre sea pecador, egoísta, sucio y violento sabe que Dios, la Belleza y la Gracia,

[16] *El signo particular de la redención tiene que tener una universalidad interna y eficaz, por tanto no sólo hacia el presente y futuro prometidos, sino hacia el pasado recuperado. Por eso el hombre, que se sabe atado al lugar y tiempo insuperables, ha anhelado lo totalmente otro y distinto como la única fuente de redención universal y personal definitiva: de vivos y de muertos. Una justicia absoluta reclama un redentor divino, soberano de la historia, capaz de engendrar ser y libertad, sin violentar a los hombres libres y así hacer justicia a quienes vencieron y a quienes sucumbieron. El problema de la justicia y de la redención se plantea ante todo ante los muertos, que fueron todos y seremos todos: «Keine innerweltliche Besserung reicht aus, den Toten Gerechtigkeit erfahren zu lassen». Th. Adorno,* Negative Dialektik *(Frankfurt, 1977), 376.* Cfr. *M. Horkheimer,* El anhelo de lo totalmente otro *(Salamanca, 1980).*

[17] *Este pensamiento corre como un hilo de oro a través de los dos trabajos de Tertuliano:* Apologeticum *(197) y de* De Carne Christi *(210), y en Agustín, especialmente en sus* Sermones.

«An ideo passiones a Christo non rescidisti (se refiere a Marción) quia ut phantasma vacabat a sensu earum? Diximus retro aeque illum et nativitatem et infantiae imaginariae vacua ludibria subire potuisse. Sed iam hic responde, interfector veritatis, nonne vere crucifixus est Deus? Nonne vere mortuus et crucifixus? Nonne vere suscitatus et vere scilicet mortuus? De Carne Christi *V, 2. La referencia inicial de este pensamiento son los escritos de San Juan, contra el gnosticismo y docetismo incipientes, y luego la afirmación explícita de San Ignacio de Antioquía: «Dejadme que imite la pasión de mi Dios»* (Carta a los Romanos *6, 3).* Cfr. *J. Moltmann,* El Dios crucificado *(Salamanca, 1978).*

[18] *Es la dialéctica eterna, genialmente revivida por San Agustín en sus* Confesiones: *tensión entre su absoluta proximidad y alejamiento, manifestación y sustracción («Tu autem altissime et proxime, secretissime et praesentisime: VI, 3, 4); entre interioridad y exterioridad («Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo»: III, 6, 11); entre atracción amorosa y horror que crea distancia («Et reverberasti infirmitatem aspectus me radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis»: VII, 10, 16); entre interior herida que sin llagar percute el corazón amorosamente y a la vez crea pavor («Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesioneñ Et inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco in quantum similis ei sum»: XI, 9, 11).*

[19] Jeremías *20, 7-18 («Tú me sedujiste, oh Yahvé, y yo me dejé seducir... Y aunque me dije: No me acordaré de él, no volveré a hablar en su nombre, es dentro de mí como fuego abrasador, encerrado dentro de mis huesos y me he fatigado por sofocarlo pero no puedo»); R. de Castro,* Obras Completas *(Madrid, Aguilar, 1968), 418-419 (Una-ha vez tiven un cravo); A. Machado,* Poesías completas *(Madrid, Espasa Calpe, 1963), 31 («Yo voy soñando caminos... Aguda espina dorada, / quién te volviera a sentir / en el corazón clavada»).*

[20] *«Si alguien nos preguntara: ¿Qué es seguro, tan seguro que podamos entregarnos a ello a ciegas? ¿Tan seguro que podamos enraizar en ello todas las cosas? Nuestra respuesta será: El amor de Jesucristo... La vida nos enseña que esta realidad suprema no son los hombres, ni aun los mejores ni los más amados; ni*

son su destino[21] y cuando alguien las ha hecho resplandecer en su vida no podrá olvidarlas. Jesús mantiene significación histórica permanente porque en él coinciden estas tres realidades: Dios, la Belleza, la Gracia. Todo lo demás termina siendo derivado y por tanto secundario en la búsqueda. Sólo la Belleza y la Gracia le fascinan porque le ofrecen todo y no le exigen nada, responden a su hambre suprema, y le hacen posible vivir con aquella dignidad y decoro, que son lo más necesario de la existencia.[22] Ahora se entiende que San Juan de la Cruz tenga una palabra para hablar siempre de Dios: «Hermosura». Sus poemas, cumbre de la experiencia mística y de la creación poética, no hablan de otra cosa que de la fascinación que ejerce la hermosura del Rostro de Dios, traspareciendo en los semblantes plateados de todas las creaturas y sobre todo destellando desde la cruz de Cristo, en cuya deformación nosotros hemos descubierto y recuperado nuestra real forma.[23] Hermosura divina y desgarramiento divinos en la cruz de Cristo son los dos juicios del cristianismo y por eso, conjugados en su doctrina y vida son los dos polos de la mística sanjuanista.[24]

El hombre tiene historia porque es capaz de trascendencia. Desde ella tiene posibilidad de libertad en el mundo y frente al mundo; siendo con el prójimo y trascendiéndole; es decir, para que pasando por él y traspasándole pueda abrirse a un Absoluto de amor, perdón y futuro que llamamos Dios. La historia es así la resultante necesaria de la capacidad metafísica y de la indigencia teológica del hombre. Por eso sin plantear los problemas del ser y la cuestión de Dios no es el hombre humano.

Esa historia y esa libertad se manifiestan en el tiempo por consiguiente como capacidad de eternidad. La estructura de la vida humana se apoya y despliega sobre esos dos tramos fijados en cruz y crucificadores: arraigo en la temporalidad hasta el punto de percibirla como lo esencial de nuestra existencia, a la vez que despego sobre ella, para que

la ciencia, la filosofía, el arte o las otras manifestaciones del genio humano; ni la naturaleza tan profundamente falaz, ni el tiempo ni el destino... No es siquiera Dios sencillamente, puesto que nuestro pecado ha provocado su ida. ¿Cómo sabríamos además sin Jesucristo lo que hemos de esperar de él? Sólo el amor de Jesucristo es seguro. No podemos decir siquiera: el amor de Dios, porque a fin de cuentas, sólo por medio de Jesucristo sabemos que Dios nos ama. Y aunque lo supiéramos sin Cristo, de poco nos serviría, porque el amor puede ser también inexorable y más duro cuanto más noble. Sólo por Cristo sabemos a ciencia cierta que Dios nos ama y nos perdona». R. Guardini, El Señor *(Madrid, 1958), II, 174-175. A esa misma convicción remite Pascal con sus frases cortadas: «Il fallait que le Christ souffrit. Un Dieu humilié»,* Pensées, *683 (Ed. Brunschvicg).*

21 *Esto es lo que constituye el enigma del hombre: que sabiendo que necesita a Dios no puede vivir sin él, y sin embargo se vuelve contra él. «Si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu? Si l'homme est fait pour Dieu, pourquoi est-il si contraire à Dieu? Pascal,* Pensées, *438.*

22 *Este es el sentido de toda la obra genial de Hans Urs von Balthasar.* Cfr. *O. González de Cardedal,* La obra teológica de H. Urs von Balthasar, *en* Revista Católica Internacional Communio *5 (1986), 510-541.*

23 *«Por causa de ti para hacerte posible la fe se ha hecho Cristo deforme, pero permaneciendo hermoso. Después de nuestro caminar se le verá hermoso entre todos los hijos de los hombres* (Sal *44, 3). ¿Cómo se le ve ahora mediante la fe? Y le vimos y no tenía belleza ni hermosura; su rostro era despreciable y deforme su semblante. Este es su poder: despreciable y deforme, hombre lleno de llagas, pero sabiendo soportar las debilidades. La debilidad de Cristo te forma a ti. Si él no hubiera querido ser deforme, tú nunca alcanzarías la forma que perdiste. En la cruz colgaba deforme, pero su deformidad era nuestra belleza. Quedémonos en esta vida con el Cristo deforme». San Agustín,* Sermón *27, 6 (BAC,* Obras, *VII, 429-430).*

24 Cfr. *H. Urs von Balthasar,* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik *(Einsiedeln, 1962), II.* Fächer der Stille, *465-536 (Juan de la Cruz) (Trad. española Gloria.* Una estética teológica *[Madrid, 1986]:* Abanico de estilos *II, 2. «Estilos laicales).*

no se vacíe de su mejor contenido. ¿Cuál es la repercusión constitutiva y perceptiva de esa estructura antropológica, sumada con la experiencia de tiempo y el anhelo de eternidad?

El encuentro, la memoria y la esperanza son los dinamismos perceptores y realizadores de aquella estructura, que se llenan de unos contenidos peculiares en la experiencia cristiana. Ellos son los que permiten a ésta dejarse sentir como posibilidad universal, aún cuando nazca de unos hechos particulares e históricamente identificables en lugar y tiempo. Por eso el cristianismo está hecho de afirmaciones particulares (en tiempo de Poncio Pilato un tal Jesús...) a la vez que de pretensiones universales (en él se lleva a cabo la revelación y salvación absolutas de la toda vida humana).

El encuentro con Dios en Cristo funda la fe. Ella se constituye en primer lugar en palanca de memoria histórica y luego después en palanca de memoria metafísica. Al encontrarse el hombre con Dios y consigo mismo en Cristo sabe quién es: cuál es su origen y cuál su destinación. La *memoria Christi,* que es imagen visible del Dios invisible y a la vez realización consumadora de la existencia humana, lleva consigo una *memoria Dei* y una *memoria hominis.* De esta forma el hombre es remitido desde la historia a los fondos de su ser y de su origen. Y comienza a recordar, es decir a descubrir en su corazón y en los penetrales de su ser, no cosas vividas anteriormente sino el origen mismo que le es externo e interno, la luz que es eterna y por ello anterior a él a la vez que íntima, y por eso temporal con él. Al recordar, en la luz de la experiencia histórica de Cristo, se alumbra la entraña metafísica del hombre. La historia es así fuente de memoria. Ella nos devuelve y remite el origen alumbrado. El origen que no es sólo inicio cronológico sino principio perennemente fundante. En la faz de Cristo el hombre se descubre a sí mismo descubriendo la gloria de Dios, que allí reverbera.[25] Y en la admiración limpia de corazón y agradecida mira hacia adelante y hacia atrás. La historia se convierte así en trampolín hacia la metafísica; y la antropología —Jesús es un hombre real y verdadero— en peldaño hacia la teología. La memoria de Cristo a lo largo de los siglos ha alimentado las preguntas metafísicas. La oración ha sido así el lugar de nacimiento de los argumentos ontológicos para descifrar la existencia de Dios; una existencia desde la que se pensaba y en la que ya se vivía. San Anselmo es la suma indescifrable de pensamiento filosófico, experiencia religiosa y creación teológica. Ellas constituyen el suelo de toda vida cristiana, aún cuando no todo cristiano las descubra.

El encuentro con Cristo, que es la fe y del que la fe nace y al que la fe devuelve siempre, suscita a la vez que la memoria metafísica, la esperanza histórica y el esperar absoluto. Y desde ambas hace posible una historia nueva. Porque el tiempo no es el eterno acontecer de lo mismo, ni la vida humana el vacío recibimiento de lo que a ella viene desde fuera, llenándola indiscriminadamente de cosas ajenas a sí misma. El presente es posible como lugar de verdad y plenitud porque en él convergen la memoria y la esperanza. Y la vida humana es sana cuando esos tres tiempos tienen cada uno su autonomía y los tres se articulan entre sí: *amor del presente, memoria del pasado, esperanza en el futuro.* Este es un principio sagrado tanto para la psiquiatría, como para la metafísica y la teología. Allí donde el hombre sin memoria y esperanza radica-

[25] *2* Cor *4, 4-6.*

les, es vaciado de su dimensión de eternidad, allí surge un enfermo, un resignado y un ateo. Al haber destruido la estructura antropológica fundamental, se han roto los tejidos sobre los que se bordaba la fe en Dios. Un tejido no lleva necesariamente consigo un bordado; un bordado no es sin más un tejido; pero un bordado termina siendo una realidad constituyente de un tejido que ya era antes y que ahora ya no puede ser él mismo sin la determinación que el bordado ha introducido en él.

¿Cómo se va a gestar, fortalecer y consumar la experiencia cristiana en la historia? ¿Cómo se da en ella la interacción entre encuentro particular con Jesús, memoria radical de nuestro origen, esperanza hacia el futuro absoluto? ¿Cómo se trenzan sobre esas tres dimensiones las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad? ¿Cuál es el juego de relaciones existentes en una fe que se apoya sobre Cristo «iniciador y consumador de la fe»,[26] y que a la vez se desborda hacia Dios, creador y consumador de toda realidad? No vamos a entrar en tan complejos problemas aquí, porque están en juego toda la metafísica a la vez que los propios fundamentos del cristianismo como doctrina revelada por Dios gratuita e inesperadamente (sobrenaturalidad), a la vez que como expresión suprema de la realización del hombre.

Para el Nuevo Testamento la esperanza no es sino la forma de la fe vertida hacia el futuro, y la caridad su versión absoluta hacia el presente. Son por ello diferenciables, pero no separables. Lo mismo ocurre con el encuentro, la memoria y la esperanza. Y es igual que hablemos del encuentro del hombre consigo mismo en el fondo insobornable de sí o del encuentro con Dios. Ambos se convierten en manadero de memoria radical y de esperanza absoluta; y no los podrá cegar el hombre mientras viva, sin que esto signifique cegarse a la vez los ojos de la fe y de la esperanza.

Por ello es muy difícil decidir quién busca cuando el hombre busca, si su memoria o su esperanza: «Sólo puede hallarse y retenerse lo que sale al encuentro del hombre en la historia, si en la subjetividad del hombre que encuentra y retiene está dado un principio apriorístico de la expectativa, de la búsqueda, de la esperanza». «La memoria es también y sobre todo la que busca con circunspección en la historia la anticipacion del salvador absoluto. Esa memoria es formal y por tanto no anticipa la concreción en la historia, sino que deja abierta su experiencia pasiva. El hombre en su trascendentalidad, como espíritu y libertad, experimenta siempre su referencia al misterio envolvente que llamamos Dios. Experimenta en sí la esperanza (aunque ésta de suyo no tenga títulos para reclamar lo esperado) de que esa referencia es tan radical que encuentra su consumación en la autocomunicación inmediata de Dios, pues está llevada, liberada y radicalizada por la gracia sobrenatural.»[27]

El encuentro (consigo mismo, con Dios en el fondo del ser, y con Cristo en la historia), la memoria de sí mismo, de Dios, y de lo que absolutamente pueda consumar la vida humana; la esperanza de que la historia nos ofrezca un signo, que ya sea causa de esa consumación anhelada, es decir redención y santificación: he aquí los tres principios fundamentales de la existencia cristiana, que reflejan y prolongan lo que son estructuras de todo vivir, cuando éste rompe las superficies de la temporalidad para

26 Hebreos *12, 2.*

27 *K. Rahner,* Curso fundamental..., *371-373.*

adentrarse en su verdad constituyente, es decir en la eternidad. Una cultura que se reviste, pero que no se funda en el duro fundamento de la verdad, y que exculpa o enmascara su desfondamiento y necesidades últimas, es una cultura que se arranca a sí misma sus capacidades humanas fundamentales y entre ellas la de creer, esperar y amar a Dios. No construir con sólido granito sino con materia deleznable, frágil y rota al primer golpe, y luego revestir de vistosa piedra es todo un símbolo de la cultura actual. «Guardar las apariencias, ocultar celosamente lo mediocre, parece ser la pauta de la sociedad contemporánea.»[28]

Devolver al hombre la capacidad de frenar la velocidad de la vida vivida, conferirle poder, de experiencia personal profunda y no de momentáneas experiencias por devolución a la historia y por lanzamiento hacia el futuro inexorable, hacerle romper la superficie viscosa con que cubre o encubre su vacío y desesperación, darle conciencia de su culpa y pecado, a la vez que invitarle a no exculparse sino a confesar y acusarse, para salir del principio de fantasía o cinismo y edificar sobre el principio de realidad y consentimiento a la existencia: todas ellas son tareas sagradas que hay que asumir necesariamente para que el hombre sea hombre y para que la fe sea posible. El cristianismo sin embargo nunca ha visto este proceso en una línea de una continuidad, que primero abriera las fuentes de la salud y verdad humana para luego acercar a la fe. Este es un camino posible, pero no menos lo es el camino inverso. El evangelio con su potencia propia —y él es «potencia de salvación para todo el que se confía a él, ya sea judío o griego, porque en él se revela la justicia de Dios»—[29] es capaz de romper los témpanos de insensibilidad, de falsedad o desesperanza en que viva el hombre y hacerle retornar a la casa de su verdad. La recuperación de la humanidad propia es así efecto segundo de la previa recuperación de la amistad, gracia y presencia de Dios.

Encuentro, memoria y esperanza, son por consiguiente las determinaciones, previas en un sentido y consiguiente en otro, de ese don total que mediante las virtudes teologales Dios hace de sí mismo al hombre, concediéndole ver con sus ojos (fe), amarse a sí mismo acogiéndole a él gratuita e incondicionalmente (caridad), abrirse al futuro no como presa que podamos conquistar o arrebatar sino como Don absoluto, explicitado como reconciliación y afirmación perennes del hombre, en su carne y en su espíritu, es decir como el que fue en temporalidad a la vez que en eternidad (esperanza).

Olegario González de Cardedal

[28] *M. Delibes,* Castilla habla *(Barcelona, 1986), 70.*

[29] Romanos, *1, 16-17.*

El conductismo explicativo y comprensivo de Laín

Yo, como tantos, he pasado largas horas con los libros de Laín. A ellos les debo bastante de lo que sé y no poco de lo que soy. Vaya aquí por delante el reconocimiento de mi deuda y el testimonio de mi gratitud.

El Laín permanentemente estudioso e increíblemente abarcador que ha escrutado al hombre, a España y al mundo a través de la historia, la literatura, la ciencia y la filosofía, vive en muchos hombres contemporáneos y vivirá en muchos hombres del futuro. A él, que tiene en la cabeza la historia entera de la medicina, le gusta citar unas palabras de Galeno: «Gracias a las manos y a las letras puede el hombre conversar con Hipócrates, Platón, Aristóteles y otros antiguos». Por las letras de los libros de Laín y por las manos que las escribieron puede el hombre de hoy y podrá el de mañana conversar con él y con él seguir —¿siempre?— conversando. Con su trabajo intelectual se ha ganado, al menos, esa precaria inmortalidad de la pervivencia en los otros que cantó Jorge Manrique en sus coplas y que a la mayoría de los hombres, absorbida por la intrahistoria cotidiana, le es inaccesible.

Creo que siempre, mientras el hombre dure y piense, encontrará en la obra de Laín un motivo principal de agradecimiento y diálogo: su intención casi constante de aunar e integrar, en verdades cada vez más amplias, las distintas perspectivas que, al correr de los tiempos, la humanidad ha ensayado para explicar y comprender al hombre en su naturaleza y en su vida, en su lengua y en su historia. Como él nos ha dicho, hay dos modos de pensar, el heretical, que separa, y el pontifical, que une. Laín es el prototipo del pensador que hace puentes, que abarca y unifica. Ha indagado las peculiaridades del español en diversas épocas y generaciones, la geografía íntima y la historia de España, ha estudiado la biografía esencial de múltiples españoles egregios, ha reflexionado con pulcritud erudita sobre la condición y la situación del hombre en la historia y en el mundo, sobre los grandes interrogantes que plantean la vida y la muerte, sobre el hombre sano y el enfermo, acerca de la amistad, el amor, la creencia, la espera y la esperanza, la persona del prójimo, la historia y la teoría de la medicina. Ha elaborado, en fin, una de las síntesis más completas de antropología médica.

Detengámonos unos instantes en esta obra reciente de Laín.[1] La primera parte, de casi doscientas apretadas páginas, es un esbozo, a la vez pormenorizado y sucinto, de una antropología científica de sumo interés para el psicólogo. En ella plantea y en bue-

[1] Antropología Médica. *Barcelona, Salvat, 1984.*

na parte resuelve —o propone vías para su solución— muchos problemas que nos atosigan hoy a los psicólogos de todas las orientaciones y latitudes.

La psicología actual se caracteriza por su intento de superar, sin dejar de ser ciencia, el conductismo positivista que reducía al hombre a puro objeto. La psicología era concebida como la ciencia de la conducta y la conducta como un *objeto físico* resultante de la conexión entre *estímulos* —energías físicas— y *respuestas* —movimientos físicos también—. El panorama ha cambiado. Hoy, de una parte, la psicología llamada «cognitiva», presente siempre en la psicología experimental europea y de crecimiento inundatorio durante los últimos decenios en la psicología anglosajona, y, de otra, la dialéctica marxista de los psicólogos soviéticos y de la Europa del Este, convergen hacia una psicología del hombre como sujeto personal, social e histórico, capaz de conducirse de forma subjetivamente significativa. El hombre no sólo levanta el brazo y extiende la mano como reacción a ciertos estímulos que le excitan y según ciertas leyes mecánicas que rigen la actividad de sus huesos y músculos; no sólo ejecuta esos movimientos de acuerdo con los hábitos y normas de una cierta sociedad y cultura: hace todo esto *para* saludar. No sólo, en una situación dada, avanza una pierna tras otra, sino que realiza estos movimientos *para* escapar de un peligro percibido o acercarse a una meta deseada o propuesta.

La conducta del hombre acontece mediante movimientos físicos que responden a una situación estimulante en un mundo espacio-temporal, social e histórico, y se integran en una acción significativa para el sujeto.

Si el psicólogo quiere estudiar la conducta efectiva del hombre tiene que atender, a la vez, a su carácter físicamente real y a la significación biológica y personal que para el sujeto indudablemente tiene. Es lo que intentan, como dije, los recientes enfoques.

Los fundamentos epistemológicos y filosóficos de estas nuevas orientaciones de la psicología distan mucho, sin embargo, de estar claros; son, más bien, dispares, confusos y, con frecuencia, precarios. Buena parte de la «psicología cognitiva» reconoce lo subjetivo como «mental» y, obediente a la sólida metáfora del computador, propende a reducir lo mental a mera computación o procesamiento automático de información. Enriquece el conocimiento de la respuesta con el examen de los procesos que llevan a ella, pero, finalmente, reduce al hombre a puro mecanismo somático y psíquico. Para sortear el peligro del *ghost in the machine,* es decir, para evitar la admisión de un homúnculo fantasma que, alojado ininteligiblemente en alguna glándula pineal, dirigiera los mecanismos somáticos, cae en el no menor contrasentido de introducir *the machine in the machine,* de situar una nueva máquina mental en la máquina corpórea, con lo que desaparece toda posibilidad de dar cuenta de la significación personal de la conducta. Por su parte, la dialéctica marxista se ejerce dentro de un enfoque dogmática y ambiguamente materialista, difícil de conciliar si no es con metafóricos y no suficientemente explicados saltos de lo cuantitativo a lo cualitativo con el carácter fundamentalmente, aunque no exclusivamente, personal y libre de la conducta humana.

No quiero decir que estos dos sean los únicos enfoques vigentes en la psicología de hoy. Hay otros muchos, si bien todos participan de la misma pretensión: elaborar una psicología del hombre como sujeto psicoorgánico de acciones subjetivamente significativas. Existen múltiples orientaciones psicodinámicas y psicoterapéuticas (se han contado

hasta ciento cuarenta) y existen abundantes psicologías que se fundamentan epistemológicamente en motivos individuales y sociales del hacer científico: la ciencia, incluída la psicológica, no avanza por el ajuste progresivo entre las teorías y los hechos, sino por la sucesión de *paradigmas* o modelos de hacer ciencia que, por razones históricas y sociológicas, son aceptados o rechazados por la comunidad de científicos. La psicología, en particular, no ha alcanzado la madurez paradigmática. Existen muchos modelos de hacer psicología. Aténgase cada uno al que más razonablemente le plazca y consideremos, por el momento, que la psicología es el conjunto, metodológicamente diverso, de estudios y campos psicológicos fragmentarios y dispares.

Esta es, a grandes rasgos, la situación de la psicología actual. Un saber que se esfuerza por estudiar la conducta del hombre como acción psicoorgánica personalmente significativa y que lo hace, según he mostrado con alguna extensión en otro lugar,[2] de forma *pletórica, frustrante* y *desunida*. Pletórica, sin duda: el crecimiento de la investigación psicológica es casi exponencial y, en algunos sectores, como el biopsíquico y más particularmente el neuropsíquico, figura, junto a la biología molecular y a la física del núcleo, a la vanguardia de la indagación científica. Frustrante, sin embargo: en general, cuanto mayor es la precisión y la validez interna de un estudio, tanto menor suele ser su aportación para entender la conducta humana, y, viceversa, cuanto mayor es la importancia humana del tema considerado, tanto menor suele ser, salvo raras excepciones, la precisión metodológica del estudio. Conocemos, por ejemplo, con gran exactitud, la función de los conos y bastones en la adaptación a la oscuridad; por el contrario, no existen más que dudas y tanteos y múltiples explicaciones dispares para entender el miedo a la oscuridad. Desunida, también: no existe hoy *una* ciencia psicológica, hay muchas y muchos modos de concebirla, hay fragmentos disgregados de ciencias psicológicas: conductismos operacionales o cognitivos, apoyados en teorías mediacionales o radicalmente empíricos, cognitivismos computacionales o atentos al conocimiento intencional del significado, desconcertante diversidad de psicologías psicoanalíticas, transaccionales, transpersonales, humanistas, históricas, socioculturales...

¿Hay alguna manera razonable de salir de esta situación un tanto caótica? Yo creo que sí. He expuesto largamente mis razones en el lugar antes citado y en otros escritos.[3] Ahora se trata de examinar, aunque sea sucintamente, el pensamiento de Laín sobre la cuestión.

Creo que entre las propuestas filosóficas contemporáneas hay dos españolas, la de Ortega y la de Zubiri, que pueden servir de orientación a una psicología científica abierta a los grandes problemas y misterios de la conducta humana. La psicología, incluída la española, apenas las ha aprovechado. Merece la pena hacerlo. Disponemos para ello de estudios que acercan esas dos filosofías al planteamiento e indagación de los proble-

2 *«Toward a unified psychological science: The meaning of behavior», en Staats y Mos (eds.),* Annals of theoretical psychology. *New York, Plenum, 1987.*

3 *«Conciencia, cuerpo y conducta»,* Rev. Univ. Madrid, *1963, 11, 41, 7-29;* La estructura de la conducta: Estímulo, situación y conciencia, *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1974; «La estructura de la conducta: El sujeto y la respuesta»,* Homenaje a Marías, *Espasa, 1984; «El hombre, el azar y la necesidad», en* ¿Qué es el hombre?, *Instituto de Ciencias del Hombre, 1986; «La Psicología: ayer, hoy y mañana», en P. Fraisse (dir.),* El porvenir de la psicología, *Madrid, Morata, 1985.*

mas psicológicos. Me refiero a la obra de Marías, sobre todo en sus análisis de la estructura empírica de la vida humana, por ejemplo en su *Antropología Metafísica,* y a la obra de Laín, sobre todo en su elaboración de un *conductismo explicativo y comprensivo,* por ejemplo en su *Antropología Médica.*

En varias partes de este libro declara y muestra Laín que el método del conductismo explicativo y comprensivo es el único adecuado para construir una antropología científica, y, por tanto, una antropología médica. Hay que añadir que, por las mismas razones, es el método que precisa una antropología psicológica y toda psicología que pretenda dar cuenta suficiente de la acción del hombre.

Consiste el método en estudiar no la idea del hombre, sino al hombre viviente y actuante, al hombre en su conducta y a través de ella. De ahí la justificada denominación de conductismo. La conducta y el hombre que se conduce aparecen, desde luego, y pueden y deben ser considerados como *objetos* espacio-temporales, físicamente observables y registrables, que exigen ser «explicados» mediante el conocimiento científico-natural de las leyes y relaciones funcionales que rigen sus fenómenos y que descubren su «cómo» y su «porqué». Es el único método, ideado por el Occidente renacentista y barroco y desde entonces ya irrenunciable, que permite la elaboración de la física, la química, la biología, la psicología y la sociología empíricas y experimentales, absolutamente imprescindibles para conocer con rigor la totalidad del hombre y su conducta.

Pero la efectiva realidad de la conducta y del hombre no se agota en su pura consideración objetiva. La conducta, en toda su complejidad factual y psicoorgánica, se elabora mediante *acciones personales,* con sus componentes de *intimidad subjetiva* y de *libre decisión,* que más que ser «explicadas» por medio de leyes de causalidad eficiente exigen ser «comprendidas» indagando su «para qué», su finalidad y su sentido.

«Tal conductismo —dice Laín— se propone conocer, pues, al hombre que tengo ante mí, mas no sólo como objeto, también, y al mismo tiempo, como persona individual, social e histórica; esto es: como individuo corpóreo, viviente y personal, dotado de tal figura y tal estructura, que ante mí hace una vida a un tiempo susceptible de observación y experimentación objetivantes y de observación y penetración comprensivas» (p. 7).

La visión objetivante de la conducta, propia de las ciencias naturales del comportamiento, y la descripción e interpretación del sentido de las acciones humanas que la componen, propias de la fenomenología y la hermenéutica de las vivencias, deben ser unificadas en un conductismo a la vez explicativo y comprensivo. Las dos perspectivas son imprescindibles y complementarias, las dos se coimplican y mutuamente se exigen.

Todo el libro de Laín lo pone de manifiesto y ejemplifica. Examina la realidad humana en sus diversas estructuras, siempre psicoorgánicas, solidarias entre sí y dinámicas, de carácter predominantemente operativo, impulsivo, signitivo, cognoscitivo, expresivo, pretensivo o posesivo. Sobre ellas se apoya el dinamismo del vivir humano, siempre y a la vez, biofísicamente corpóreo y dotado de sentido. El que actúa y piensa y decide es el hombre, no su psiquismo, su cerebro o su cuerpo, no la sociedad o la cultura. Pero decide y piensa y actúa porque está constituído por ciertas estructuras de las que el psiquismo, el cuerpo y el cerebro y el influjo modelador de la sociedad y la cultura son notas intrínsecas y, según los casos, predominantes o subordinadas.

No es que el hombre utilice desde fuera, por así decirlo, su psiquismo o su cuerpo, como si éstos fueran meros instrumentos externos a su propia realidad. No hay más realidad constatable que la estructura psicoorgánica activa en que el hombre consiste, que es, a la vez, un «quién» que se va definiendo en sus acciones y un «qué» que le permite y exige, precisamente, irse definiendo personal, corpórea y temporalmente. No es que el psiquismo influya, desde un mundo mental separado, en los procesos somáticos, ni éstos en aquél. Todo el pensamiento occidental, desde Descartes, no ha logrado hacer inteligible la interacción entre una *res cogitans*, pura *mens*, *cogitatio* o *conciencia* inespacial, y una *res extensa*, pura espacialidad mecánica e inerte. Es el hombre, como realidad psicoorgánica el que psicoorgánicamente actúa y se conduce. Es lo psicoorgánico lo que influye en lo psicoorgánico a través de las leyes naturales y las acciones significativamente humanas que aquéllas posibilitan y exigen. Con palabras de Zubiri, Laín afirma, e ilustra en cada caso, que todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico psíquicamente. No es, por ejemplo, en una cierta zona del cerebro *donde*, de pronto, los procesos exclusivamente neurológicos que se inician en la retina se transforman en visión; más bien es entonces *cuando* todo el proceso psicoorgánico que comienza en la estimulación retiniana, integrada, por lo demás, en la actividad previa del organismo y en las expectativas del sujeto, se cumple como vivencia perceptiva.

Y es, precisamente, la actividad de la total estructura psicoorgánica la que, al menos parcialmente, se personaliza y hace propia por la libre decisión, siempre exigida y, al tiempo, limitada por la naturaleza, el destino, el azar y el carácter, y siempre más o menos abierta, en el discurrir de la biografía humana, a su íntima autoposesión. El conocimiento del hombre es, por eso, transparente y opaco, porque se funda en la intimidad significativa y consciente, sin la cual no habría ni conducta humana, ni ciencia de esa conducta, y, a la vez, en la actividad de estructuras psicoorgánicas factuales. Ese conocimiento sólo puede avanzar mediante la investigación científico-natural, en interminable pero autocorrectiva verificación y refutación experimentales, y mediante la indagación fenomenológica y comprensiva de las vivencias que efectivamente el hombre experimenta, en interminable y autocorrectiva formulación de conjeturas sobre su sentido.

Las preguntas capitales de Laín, las que creo que debe hacerse el psicólogo, si, además de realizar con el máximo rigor sus investigaciones empíricas y experimentales, quiere contribuir a entender de verdad la conducta humana, son las siguientes.

¿Cómo tiene que estar constituída mi realidad psicoorgánica para que mi íntima experiencia sea como es? ¿Cuál es la neurología, cuáles y cómo los procesos cognoscitivos y apetitivos y cuáles las relaciones comportamentales observables de mi actividad general, de mi actividad consciente, de la espacialidad, la temporalidad y la expresividad de mi existencia?

Y, al mismo tiempo, ¿cómo tiene que ser la realidad del hombre para que con tales estructuras psicoorgánicas y tales leyes y mecanismos pertenezca tan esencialmente a mi vida la apercepción de mí mismo y la apertura a mi libre autoposesión?

Ortega distingue entre acción y actividad. Acción es lo que hacemos por algo y para algo, por estos o aquellos motivos y con este o el otro fin. Actividad son los recursos que se ponen en marcha para proyectar y ejecutar la acción. Yo me propongo la acción de escribir un poema. Pero, para ello, cuento con una mayor o menor aptitud, con una sensibilidad más o menos excitable, con un equilibrio sentimental y emotivo más o menos sólido o lábil, con una voluntad firme o débil, vivo en un mundo socio-económico, en una clase social y en un período histórico y una cultura que incitan y facilitan o cohiben y dificultan la acción pretendida. Yo añadiría, como creo que hace Laín, que la actividad no es sólo un recurso que posibilita o dificulta la acción, sino que, de muchas maneras, la provoca, modula y limita. Entender la acción del hombre exige, desde luego y ante todo, comprender el sentido de su conducta, los fines y motivos personales en que se fundamenta, pero demanda, no menos perentoriamente, conocer las posibilidades, características y limitaciones que le imponen las circunstancias de sus estructuras psicoorgánicas, su aprendizaje previo y el mundo social y cultural en que actúa.

La acción no es del todo inteligible sin la actividad, ni la actividad lo es sin el sentido que le confiere la acción. La acción y la actividad no son dos realidades separadas e independientes. La acción se elabora con la actividad y las actividades se asumen en la acción. Hay una perpetua tensión dialógica, dialogal y dialéctica entre el *hecho* fáctico que es la conducta indagable por el estudio de su funcionalidad legal, y el *suceso* personal y comprensible en que también la conducta consiste, indagable por la fenomenología hermenéutica de las vivencias, como he intentado mostrar en *Logos y diálogos.*[4]

Es lo que pretende esclarecer Zubiri, a quien Laín sigue y continúa, con su interpretación del hombre como substantividad de notas psíquicas y orgánicas, irreductibles entre sí, pero referidas todas intrínsecamente a la estructura total. Mi inteligencia, irreductible a lo meramente orgánico y material, es inteligencia de la estructura psicoorgánica de este ser vivo y personal que yo soy, como mi sensibilidad lo es de esa misma estructura. Soy inteligencia, pero sentiente; soy voluntad, pero tendente; soy sentimiento, pero afectante. Mi vida es, sobre todo, *bíos,* biografía, drama con argumento y sentido, pero no pura concatenación de significaciones en un mundo ideal. Mi vida como *bíos,* como biografía, se fundamenta en mi vida como *zoé,* como psicobiología, que determina que mi hacer biográfico se distienda corpóreamente en un tiempo que es, a la vez, *duración cronobiológica* de un sujeto *agente* y *paciente* cuya actividad se articula en un *antes,* un *ahora* y un *después, temporalidad personal e histórica* de un sujeto que es *autor* e *intérprete* de las acciones que decide y articula en un *pasado* siempre reconstruíble en su sentido, un *presente* proyectante y un *futuro* pretendido e incierto, y *temporalidad de emplazamiento* de un sujeto que es también *actor* y *espectador* de su transcurso vital entre el *nacimiento,* el *cumplimiento* y la *muerte.*

Para el estudio de la conducta humana, que es acción subjetivamente significativa, pero realizada mediante actividades psicoorgánicas en un mundo físico, social e histórico, son imprescindibles y deben aunarse las dos perspectivas que en el hombre descu-

[4] Homenaje a X. Zubiri. *Madrid, Moneda y Crédito, 1970, vol. II.*

bren la observación objetivante y la fenomenología hermenéutica. El método idóneo para este estudio es el conductismo explicativo y comprensivo que propone Laín.

Esclarecer en qué consiste tanto el componente explicativo como el comprensivo, cuáles son sus respectivas posibilidades y limitaciones, y qué significa la «y» que presuntamente los integra en el estudio de la conducta humana, es uno de los problemas fundamentales que la psicología contemporánea tiene planteados y que afanosamente intenta resolver. La obra de Laín es, creo, un paso importante hacia la solución de ese problema.

Mariano Yela



Con Xavier Zubiri



Laín, los griegos y algunas reflexiones

Cuando, en el año 1975, nosotros los helenistas intentábamos que la reglamentación del Griego en el Bachillerato que por entonces se cocía como continuación y secuela de la Ley General de Educación no fuera demasiado desfavorable, se me ocurrió pedir a don Pedro Laín que interviniera públicamente con algún artículo suyo en la que podríamos llamar la polémica del Griego. No uno sino dos escribió en su página habitual de *Gaceta Ilustrada.* Conservo como oro en paño una copia del original con su dedicatoria.

Este texto de Laín, poco conocido, es sumamente ilustrativo para el que quiera estudiar su posición frente a la cultura griega y su manera de enfocar no sólo ésta, sino todo el fenómeno cultural; incluso, pienso, para su propia biografía intelectual. Me parece oportuno abrir con él estas páginas.

Dos afirmaciones del primer artículo querría destacar: la de que no se puede rebasar el adocenado nivel de «técnico repetidor de técnicas» si no se conoce cómo la propia técnica ha sido elaborada a lo largo de los siglos (él lo decía a propósito de la medicina, pero la generalización es obvia); y la de que las disciplinas humanísticas son el contrapeso necesario de las llamadas científicas, fundándose toda cultura en el «hábito de la bipedestación». En el segundo artículo, con referencia más directa a los griegos, decía Laín que precisamente por haber recibido su herencia somos capaces de vivir en nuestro propio tiempo. Y sigue la cita de Zuribi: «Ocuparnos de los presocráticos... es ocuparnos de nosotros mismos».

No hay estudio profundo de la Ciencia sin estudio profundo de lo humano y viceversa; y en todos los casos hay que partir de los griegos. Laín insiste en que esto ha sido así en casos egregios como los de Planck, Einstein o Heisenberg. Aunque contempla con melancolía la paulatina reducción del estudio de la cultura griega a la categoría de las que en Alemania llaman ciencias-orquídea, lujo suntuoso pero relegado y alejado de los caminos generales del saber. El invita a que ese estudio se continúe pese a todo.

Todo esto me recordaba, cuando lo leí por primera vez, una lectura de Laín ya bien lejana, la de su *Menéndez Pelayo* de 1944, en que exponía el largo periplo del sabio montañés para, a partir de la cultura greco-latina y de su fusión con la cristiana, comprender cada vez más precisa y exactamente la cultura contemporánea. Al período de los *Heterodoxos,* a la condena de las «nieblas hiperbóreas» y de la filosofía cartesiana, sucedió al cabo del tiempo el aprecio de Kant y de la poesía germánica. «Siglo tras siglo llega don Marcelino a la conquista de su tiempo. Nadie es capaz de hacer una obra intelectual en verdad importante si no está, como con insospechada hechura suele decirse, "a la altura de su tiempo".»[1]

1 Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales. *Madrid, Editora Nacional, 1944; p. 247.*

En un momento que no era propicio para una reflexión imparcial, vemos a Laín presentando a Menéndez Pelayo como un verdadero griego, un hombre al que más que el punto de partida y el final le interesan «los amenos vergeles o las hórridas fragosidades del camino», como retóricamente se expresa.[2] Como un verdadero humanista, siempre investigando, siempre superándose, pero arrancando siempre de la vieja sabiduría greco-latina, que había conquistado la verdad natural y la belleza.[3] Combinando antigüedad y modernidad, Ciencia y Humanismo.

Y todavía, a riesgo de caer en la insistencia, he de recordar otro escrito, menor quizá, pero ilustrativo, de Laín; un trabajo sobre «Ciencia helénica y Ciencia moderna: la *physis* en el pensamiento griego y en la cosmología postmedieval», que presentó en 1961 en el II Congreso Español de Estudios Clásicos.[4]

Dos cosas llaman la atención en este trabajo. De un lado, la caracterización de la *physis* y el *logos* de los griegos sobre una base más amplia de la que se les da muchas veces. La *physis* o naturaleza, cuya investigación es el comienzo y raíz de toda Ciencia griega —de toda Ciencia— es razonable, es susceptible de ser desvelada —pero es al propio tiempo divina—. Entonces, la escisión entre el hombre, lo divino y lo natural, que es la hazaña de los griegos, fue algo que sólo gradual e históricamente se produjo y no tenemos derecho a proyectar puntos de vista recientes sobre los antiguos ni a comprender aquéllos sin éstos. Esto de un lado. De otro, resulta sintomático y programático el esfuerzo para tender puentes entre el pensamiento griego y el cristiano medieval, con su afirmación de la creación de la nada. Estos puentes existen: sin los griegos nada es comprensible, ni en lo medieval ni, en consecuencia, en sus proyecciones posteriores.

Todas estas coincidencias no son, evidentemente, casuales, sino que revelan una serie de constantes sobre el concepto de historia cultural y el concepto de Ciencia y Humanismo. Aplicándonos ahora como nos aplicamos al estudio de su proyección más directa al estudio del mundo griego, no voy a tratar aquí del libro que es, seguramente, el más importante de Laín como historiador de la medicina, *La Medicina Hipocrática.*[5] Ciertamente, los capítulos en que relaciona la medicina hipocrática con el estudio de la *physis* y la descripción de la antropología hipocrática podrían servirme para ejemplificar puntos de vista semejantes. Pero la medicina hipocrática es ya una ciencia concreta, «científica» diríamos, y su estudio es algo monográfico que en parte nos aleja de puntos de vista generales: aunque, por supuesto, alumbra uno de los puntos en que los griegos se anticiparon a los modernos, fueron «modernos» antes que éstos.

Desde el punto de vista con que estamos abordando nuestro tema y con vistas a las reflexiones personales nuestras que van a seguir, nos resulta más fecunda una consideración de un libro anterior de Laín, su *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica:*[6] libro original y que, como suele suceder con los libros españoles, ha merecido fuera de nuestras fronteras menos atención de la que debería.

[2] *En* op. cit., *p. 334.*

[3] *Cf.* op. cit., *pp. 137 y ss.*

[4] *Publicado en las* Actas *del mismo. Madrid, S.E.E.C., 1964; pp. 153-169.*

[5] *Madrid,* Revista de Occidente, *1970.*

[6] *Madrid,* Revista de Occidente, *1958.*

Entre los hipocráticos el valor mágico o catártico de la palabra no es citado más que para combatirlo (aunque el *logos* tiene una función de ilustración y persuasión): ello se comprende dado que la nueva medicina busca desechar los antiguos recursos religiosos y mágicos. No hay creación sin rechazo violento de lo anterior, no hay Edipo que no mate a Layo. Por esto quizá precisamente es más notable la pintura que hace Laín del ambiente religioso-cultural en que surgió la hazaña hipocrática, ambiente que siguió vivo después de esa hazaña y sugirió a Platón e incluso a Aristóteles nuevos descubrimientos.

En Platón concretamente, en el *Cármides,* están, según hace ver Laín, las raíces de la moderna medicina psicosomática y aun del psicoanálisis, que han tenido que esperar siglos y siglos y, sin embargo, ya estaban presentidos. Laín explora temas tan sugestivos como la alianza de racionalismo e irracionalismo en Empédocles y Pitágoras, el influjo de la palabra-ensalmo en la retórica de Gorgias y Antifonte, los precedentes del *logos* socrático-platónico, creador de *sophrosyne,* en los rituales en que el ensalmo cura, la relación entre medicina y filosofía, la confluencia de la historia del saber médico, la antropología general y la teoría de la expresión verbal.

Ciertamente, la obra de Laín tiene algunos precedentes en autores como Dodds, Snell y Jäger. Pero esta presentación del ambiente mixto, no segregado todavía, en que germinan y nacen el pensamiento, la literatura y la medicina griegas, no es nada frecuente encontrarla. Y está ahí, presta a dar nuevos frutos al que quiera penetrar en él para profundizar en el origen de la lírica y de la filosofía griega en general. De la Ciencia también, por supuesto.

Y aquí llega el momento de las reflexiones mías que el título anunciaba. Si es criticable —y lo es— el aislamiento del estudio de los distintos campos de la cultura griega y el de ésta y la moderna, y ese aislamiento sucedía ya en un momento en que todavía se daba, en ocasiones, la figura del humanista, ¿qué porvenir tiene ahora una concepción global de la cultura como ésta, una concepción que sólo el humanista de amplios conocimientos y honda sensibilidad histórica puede promover?

Cuando en 1944 leía yo, filólogo apenas salido del cascarón, el libro de Laín sobre Menéndez Pelayo, me irritaba en cierto modo por las limitaciones del polígrafo —usemos la palabra consagrada— santanderino: limitaciones respecto a la cultura moderna en general y en particular respecto a la germánica, por no hablar de la anglosajona. Un filólogo moderno, pensaba yo, debe ser otra cosa. Y sin embargo, ¡qué riqueza de conocimientos, de visión hay en él, si los medimos al nivel de los *standards* a que estamos acostumbrados! ¡Qué capacidad de autocrítica, de enriquecimiento progresivo! Luego siguieron hombres como Menéndez Pidal, Ortega, Zubiri, nuestro Laín, hombres universales si cabe el tópico; y algunos más pueden contarse entre los recientemente muertos y entre los vivos. Pero en términos generales los hombres universales que dominan lo antiguo y lo moderno, las ciencias y las humanidades, se acaban. Ser polígrafo estaba lejos ya de ser un elogio en la Alemania de los tiempos de Menéndez Pelayo: ¡qué diremos ahora! Y sin embargo, nunca es más cierto que ahora que sólo combinando ciencias diferentes pueden surgir chispas renovadoras. El drama es éste: ¿quién es ya capaz de encenderlas? ¿Y de comprenderlas?

Una especialización cada vez mayor, que a veces lleva a extremos de risa (si no fuera

trágica) está llenándonos de menudos, mediocres, pequeños especialistas sin ideas que cultivan parcelas constreñidas por estrechas fronteras. Vamos a tener (tenemos ya) filósofos, arqueólogos, historiadores de la literatura, ¡hasta de la Antigüedad!, que no saben griego ni muchas cosas más. Hacen pequeños trabajos que cuentan en sus *curricula,* que en América computan luego en puntos que valen buenos dólares y aquí cuentan a la hora de las oposiciones y concursos. Al revés, ya hay helenistas que no conocen la literatura castellana y aun no conocen más que una parte mínima de la cultura o de la lengua griega: así son las cosas. El mal es general, éste sí que no respeta fronteras.

Y así sucede que las especialidades son cotos cerrados que la endogamia esteriliza y que nadie lee fuera del campo respectivo (ni a veces dentro tampoco). ¡Qué decir de la relación entre las Ciencias y las Humanidades, entre la Antigüedad y la Modernidad! En fin, si recordamos aquello de Zubiri de que «los griegos somos nosotros» y entendemos esos «griegos» en el sentido de la curiosidad y la creación, de la delectación en el camino de que hablaba Menéndez Pelayo, uno piensa a veces melancólicamente que van quedando pocos griegos.

Porque es claro que surgen siempre inteligencias superiores, creadoras. Pero se ven encorsetadas por especialidades rígidas, que quieren ilusoriamente ofrecerlo todo respecto a sí mismas y alejan de todo lo demás.

En primer año de Facultad un estudiante ha de elegir si ha de hacer Filología, Historia o Filosofía (¡horrenda vivisección!); si va a hacer Filología clásica o inglesa... Sin conocimientos e instrumentos generales, la imaginación creadora no se levanta. Por otra parte, hoy estamos dominados, invadidos, penetrados, por la oleada sociologista y antihistoricista más violenta que en la historia de la Humanidad haya acaecido. Para una cierta mentalidad no ya los griegos, no ya la Edad Media, todo lo anterior al siglo XIX (y aun, dentro de él, todo aquello que no tiene eco en los tópicos de moda), no merece siquiera mencionarse. Todo esto ha tenido eco incluso en planes de estudio de Bachillerato (¡el Griego es una materia del «área de lenguas»!), aunque la sabia inercia del profesorado actúa en este caso como una barrera protectora.

Nunca es más necesaria que ahora, en que cualquier inculto «intelectual» de la ultimísima hora cree estar descubriendo cosas descubiertas hace milenios, una vuelta a la historia y, en definitiva, una vuelta a los griegos. Y una vuelta al ideal del hombre culto, que puede ser especialista en tal o cual parcela del saber, pero que aúna ese especialismo con una visión general de la historia del hombre y la cultura.

Pero no quiero insistir en estos quizá vanos lamentos, que me parecen oportunos, sin embargo, en el homenaje a quien como Laín ha sabido encarnar, en su persona y sus escritos, estas ideas y estas exigencias. Querría circunscribirme ahora al campo de los griegos y hacer ver hasta qué extremos un punto de vista que compare aspectos diferentes, estudie los procesos creadores, relacione lo antiguo con la modernidad, es necesario si se quiere que haya un progreso en comprender a esos griegos: lo que viene a ser igual a comprendernos a nosotros mismos, esto se ha dicho ya muchas veces. Por supuesto, habré de contentarme con algunos ejemplos.

Podríamos señalar dos apartados. El primero se refiere a la necesidad de un estudio integrado, global, de la cultura helénica; el segundo, a las relaciones de los griegos con

la modernidad y viceversa y al mejor conocimiento de cada uno de estos dos niveles a través del otro.

Incluso en una época en que el progresivo encogimiento de las especializaciones no había avanzado tanto como ahora, el estudio de la cultura griega sufrió ya mucho por esa visión parcial a que he aludido. No hablemos ya de la general ignorancia, en ciertos países, de las más ligeras nociones de lingüística por los filólogos y viceversa. Señalemos cómo, por ejemplo, los historiadores creen que la Historia de la Antigüedad es una parcela autónoma y los filósofos creen que la Historia de la Filosofía lo es también. Y apuntemos también a la presunta autonomía de la Arqueología.

Un buen ejemplo de este tipo de error está en los Manuales de Historia de la Filosofía griega que sentencian apodícticamente que la Filosofía griega, en cuanto ocupación racional, comienza con los presocráticos como estudiosos del cosmos y con Sócrates y sus continuadores como estudiosos del hombre. Pero no es nada fácil disecar tajantemente lo racional de lo irracional: ya hemos señalado lo que decía Laín a propósito de Pitágoras y Empédocles y habría que aludir a libros como *Psique* de Rohde, *El descubrimiento del Espíritu* de Snell, la *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica* de Fränkel y *La Teología de los primeros filósofos griegos* de Jäger. Y se ha señalado múltiples veces, cada vez con mayor precisión, que en la *Teogonía* de Hesiodo (y en teogonías posteriores, órficas y otras) están las raíces de la Ciencia natural como investigación de la *arkhé* del cosmos, como búsqueda de lo oculto a través de lo aparente.

En cuanto a la filosofía moral o político-moral de raigambre socrática, qué duda cabe de que es absolutamente incomprensible desligada del ambiente religioso y tradicional, de las polémicas y puntos de vista de los líricos, los trágicos, Herodoto. Separar aquí dos universos, uno religioso, otro racional, es equivocado. Hay mucho de racional en la progresiva elaboración del concepto de *dike* o «justicia» antes de Sócrates, hay mucho de religioso en la filosofía socrática y, sobre todo, en el platonismo, que en buena medida es una traducción a módulos racionales y dialécticos de convicciones profundas que enlazan con el mundo griego anterior. El que sólo Sócrates (antes los pitagóricos, se dice) se denominara «filósofo» no es razón para que también nosotros sigamos ese maniqueísmo de las palabras y las etiquetas.

Cierto, los profesionales de la Historia de la Filosofía tratan de ver en la historia del pensamiento griego una serie de respuestas tipificadas a planteamientos y problemas eternos. Mucho hay de ello, sin duda. Pero, a la vez, en la historia de la Filosofía griega hay el despliegue de un pensamiento condicionado social e históricamente, un pensamiento de origen religioso que con frecuencia no se hace otra cosa que transponer a formulaciones racionales. No se puede hacer historia de la Filosofía griega sin conocer a los griegos en todos sus aspectos, sin conocer toda su literatura. Ciertamente, no es menos verdad que es precisa una carga sistemática, un conocimiento de la historia posterior de los mismos problemas. Estamos siempre en lo mismo: el conocimiento de lo antiguo y lo moderno es inseparable.

E igual en lo que a la Historia propiamente se refiere. Hay la Historia de Grecia y hay la comprensión por los griegos de lo histórico y la formulación que los griegos le

han dado. En un libro ya antiguo[7] traté de hacer ver cómo eran inseparables, indisolubles, la historia de las ideas políticas (reflejada en muy diversos géneros literarios, no sólo en uno especializado), el impacto de éstas en la realidad y el impacto de la realidad en ellas. Es un tema que no está agotado ni mucho menos: sólo a la luz de la relación entre ideas y praxis política pueden comprenderse Tucídides y Platón, por ejemplo, o pueden comprenderse los problemas de la democracia ateniense y de todas las formas políticas griegas en su proyección histórica.

A veces se piensa que la Arqueología o la Historia del Arte son más independientes. Es un error de lo más craso. Ni el origen del arte griego se comprende fuera de su religión y su sociedad, ni sus productos más importantes, sobre todo en la época arcaica, pueden comprenderse sin esa perspectiva. La situación del arte (y de la literatura) en nuestros días es absolutamente diferente y hay preguntas que, debido a ello, ni nos hacemos. Nos parece lo más natural del mundo que el artista micénico reprodujera la captura del toro o la danza de enmascarados disfrazados de asnos o el desfile de los guerreros o el de los segadores que regresan de su faena. Algo así como cuando nosotros hacemos una fotografía de cualquier suceso curioso o pintoresco. El artista antiguo no hacía fotografías. Recogía, en el origen, actos sacrales en objetos con un destino sacral. El uso para nosotros puramente suntuario de ciertos objetos de arte en el banquete o la *toilette* femenina no se entiende sin las connotaciones sacrales de estas acciones. Y, sin embargo, es raro que este punto de vista se desarrolle más que en observaciones sueltas.[8]

Dentro de la Literatura, de otra parte, la separación de un sector propiamente literario, otro filosófico y otro que diríamos técnico (medicina, etc.) tiene inconvenientes grandísimos: puede hacerse por necesidades puramente prácticas, pero siempre que no se pierdan de vista las conexiones. Pero ya hemos visto las relaciones de lo que habitualmente se llama filosofía con lo que habitualmente se llama literatura. Y no sólo se trata de la edad arcaica. La misma medicina hipocrática crea un género incomprensible sin sus raíces anteriores y paralelo a géneros como el discurso epidíctico y el tratado filosófico. La Filosofía se expresa en el diálogo, la carta, el poema, la máxima, la exhortación, que tienen lazos estrechos son géneros que se califican de literarios. El cinismo, el epicureísmo se vierten en géneros en que distinguir lo literario y lo filosófico es irreal.

Pero pasemos al segundo tema a que aludíamos, la relación de helenidad y modernidad para la recíproca comprensión.

Por reacción contra ciertos métodos ensayísticos y ciertas exageraciones, la Filología griega (y uso la palabra en su sentido más amplio) ha actuado con frecuencia dentro de una asepsia esterilizante. Es notable y absurda, por ejemplo, la mínima relación que tienen entre sí estudios de historiadores del teatro, la religión y la etnografía sobre los orígenes del teatro en general y estudios de filólogos sobre los orígenes del teatro griego. La rica, inmensa masa de paralelismos que el fenómeno teatral encuentra en todos

[7] Ilustración y Política en la Grecia clásica. *Madrid,* Revista de Occidente, *1966; nueva edición,* La democracia ateniense. *Madrid, Alianza Editorial, 1975 y reediciones.*

[8] *Remito a la segunda parte, «Las artes plásticas», obra de don Pedro Bádenas, en el libro dirigido por mí,* Raíces griegas de la cultura moderna. *Madrid, U.N.E.D., 1976.*

los pueblos de la tierra (y que nada quita a la originalidad griega, al contrario) es simplemente descartada o silenciada por los últimos. Prefieren continuar discutiendo al infinito unas mínimas líneas de Aristóteles en su *Poética,* unos *obiter dicta* insuficientes. Los más radicales, como Else, llegan a proponer que la tragedia fue una invención artificial, una síntesis de laboratorio del coro dorio y el yambo jonio: todos los elementos rituales, la máscara, etc., serían añadidos posteriores.

Un helenista debe abrirse al resto del mundo: no sólo al mundo moderno europeo sino también a todos los pueblos de la tierra. Los griegos partieron de un nivel próximo al de tantos pueblos africanos, americanos u oceánicos, a cuyo arte y creencia se hallan tantos, tantísimos paralelos en Grecia: dieron el gran salto hacia la época racional, pero el punto de partida era generalmente humano. La unidad de la cultura humana a partir, al menos, del Neolítico, es un hecho cada vez más firmemente adquirido. Entonces, aislar lo griego como algo diferente, raza de dioses no contaminada, es irreal y absurdo. No: los griegos en sus fases antiguas estaban dominados por supersticiones, por dioses teriomorfos, por creencias prerracionales. Sólo de aquí nació lo propiamente griego y aun esto difícilmente y no en estado puro. Sólo el que compare el teatro griego con el katakali indio o el kabuki japonés o las danzas tribales africanas o de Nueva Guinea puede ver las raíces y las diferencias.

Otras veces los puntos de inspiración para comprender a los griegos están en los avances de la Ciencia moderna. Así, sólo a partir de lo que va intentando la moderna semántica puede llegarse, a partir del estudio de las palabras y no de conceptos supuestamente universales, a comprender la más antigua filosofía griega. Sólo a partir de una concepción estructural arraigada en la Lingüística y la etnografía modernas, puede llegarse a un análisis de las obras literarias griegas, a una teoría de los géneros literarios griegos con sus orígenes, evoluciones, relaciones de forma y contenido, etc. Sin la moderna Lingüística y la moderna Ciencia de la Literatura no hay avance posible.

Estos son solamente algunos ejemplos. Pero hay también el punto de vista contrario. Por ejemplo, si la visión de nuestra sociedad puede contribuir a que comprendamos mejor la sociedad de la época helenística, lo contrario es también cierto. Fenómenos como el cinismo y el epicureísmo aguzan sin lugar a dudas nuestra comprensión de fenómenos contemporáneos no por marginales (no tan marginales) menos importantes. Las concentraciones de poder económico, político y administrativo que surgían en la época helenística, y luego en la romana, convivían con modos de vida que en forma alguna nos son extraños. Recordemos aquel centrarse en la vida privada, aquel desinterés por lo público, aquella búsqueda de la literatura de evasión, aquella oscilación entre el encogimiento de hombros ante todo lo comunal y el intento de atornillar cada vez más el poder del Estado: fenómenos no incompatibles sino, más bien concomitantes. Hay tanto alejandrinismo en nuestra literatura, tanto cinismo (pero menos serio) en nuestros marginados, tanto bizantinismo administrativo en nuestros gobernantes y en otros que querrían serlo, que Antigüedad y Modernidad o ciertos períodos y fases de una u otra resultan a ratos una y la misma cosa.

O bien, ¿qué panorama hay más ilustrativo para nuestros regímenes actuales calificados de liberales y democráticos que el de la antigua democracia de Atenas? Sería cosa curiosa redactar un catálogo de lo que ahora se considera democrático (impuestos direc-

tos, huelgas políticas, manipulación del orden público, altavoces atronadores de ínfimas minorías) y entonces se juzgaba con un criterio inverso. No voy aquí, por supuesto, a plantear siquiera el problema de quién tiene razón. Pero es interesante ver cuán relativo es el juicio político, cuánto espacio queda abierto a la originalidad, a la creación fuera de unos modelos consagrados que, a ratos, simplemente no funcionan. Y cuánta es la tiranía de las palabras.

Y es que la Antigüedad griega —la Antigüedad clásica en general, Roma es una continuación, una «segunda navegación»— está tan próxima y tan lejana a la vez que como paralelo y como contraste es inevitable. Esa visión ahistoricista de que antes he hablado habría que sustituirla para el hombre culto por una visión historicista más crítica, menos dogmática, más irónica incluso. Cierto que el que conoce demasiado obra poco: pero al lado de tantos que obran o quieren obrar, a veces más por escapismo respecto a sí mismos que por otra cosa, debería de haber un número creciente de hombres cultos que comprendieran. La combinación de ambos factores sería, por supuesto, lo ideal. Pero, en fin, sin propugnar el gobierno de los filósofos, sí se puede propugnar, por lo menos, un poco más de comprensión y un poco menos de fanatismo. ¿Qué otra cosa es la cultura? En esta empresa, el conocer a los griegos qué duda cabe de que es una parte importante. Pues sus presupuestos, su situación, sus avances, sus problemas no son, pese a todo, tan diferentes de los nuestros. Por fortuna y por desgracia.

Estas reflexiones sobre lo que puede ser el cultivo de la cultura griega en una perspectiva global de la cultura y lo que puede aportar el conocimiento de Grecia a un mejor conocimiento de nosotros mismos me han sido sugeridas por la obra de un hombre que está, pienso, en esta línea. Al dedicar a los temas que he mencionado unas rápidas meditaciones he querido, de un lado, hacer ver la actualidad de los griegos (la actualidad potencial, debería decir) y lo que debería ser un método global de estudio cultural; de otro, rendir un modesto homenaje a una obra cuya fecundidad es bien clara.

Francisco R. Adrados

Pedro Laín y la cultura griega

Me acuerdo de que en 1944 Pedro Laín me entregaba con ilusión su artículo «El escrito *De prisca medicina* y su valor historiográfico». Titular desde hacía poco de la cátedra de Historia de la Medicina en la Facultad madrileña, lo presentaba para la revista *Emerita* con una nota final que decía: «Trabajo de la Sección de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas». El estudio sobre uno de los más famosos libros hipocráticos aparecía en la revista española de estudios clásicos y estaba dedicado a Xavier Zubiri.

Ya es un capítulo de la historia contemporánea la fundación de la revista *Escorial* precisamente por Laín con Ridruejo. El afán de *Escorial* por salvar, si hubiera sido posible, sin ruptura la cultura española, resultó pronto un sueño ante los empeños triunfantes de los que defendían una España —la suya— «sin problema». No hubo, pues, manera de impedir la consumación de lo que era ciertamente, y sin ilusiones posibles, irremediable consecuencia de la guerra civil. La cultura y la educación quedaron, sin limitación alguna, en manos de los vencedores.

Al mismo afán, ya maltrecho entonces en *Escorial,* obedecía todavía la ilusión con que su autor entregó el artículo para la revista de los filólogos clásicos españoles, fundada no hacía mucho si se cuentan los años, en 1933, y que naturalmente no tenía muy profundas raíces. La dedicatoria a Zubiri y la puesta en práctica en su texto de la orteguiana consigna de griego y alemán en los estudios manifestaban en aquel trabajo, maduro ya de ideas originales y de citas, que el historiador de la medicina de la Facultad de Madrid se medía con sus colegas y con los más prestigiosos filólogos de Europa y de América.

Laín se enfrentaba en su trabajo con los problemas de uno de los más difíciles tratados hipocráticos; en él se hace el elogio de Alcmeón de Crotona, que la tradición presenta como discípulo de Pitágoras. Los «antiguos médicos» de que habla el tratado *De la antigua medicina* dieron a la medicina, dice, «principio y método» y en sus investigaciones «usaron bellamente de un consecuente razonamiento». La crítica de este autor a los «modernos» se debe, según Laín, a que actúan sobre las «hipótesis» «de lo caliente o de lo frío, de lo húmedo o de lo seco...» A la luz del capítulo 20 del mismo tratado analiza Laín lo que pudieron ser aquellas «hipótesis», enfrentándose con los filólogos e historiadores de la medicina que, a pesar de la mención de Empédocles precisamente en ese capítulo, no ven que lo que el hipocrático censura en los modernos es que, como «sofistas», es decir, como filósofos, quieran fundar su saber en pura especulación de filosofía natural, prescindiendo de la «experiencia ante las vicisitudes fisiológicas del sano y del enfermo». Lo que para el hipocrático está mal en esos modernos es su abandono de la experiencia médica. En ella se ha de fundar, no la filosofía, como Max Well-

mann interpretaba el texto hipocrático, sino lo que a Laín le interesaba ya desde el comienzo de su carrera académica: «una antropología verdaderamente científica», una antropología médica a la que nuestro autor ha dedicado tantas vigilias. El médico, dice el autor hipocrático, no debe con sus «hipótesis» alejarse de la realidad, «de lo que es» *(toû eóntos)*.

En el análisis que sigue del breve tratado hipocrático, y que no vamos a extractar aquí, Laín se remonta a considerar aspectos fundamentales de la cultura griega. La manera como el desconocido autor utiliza ciertas ideas del antiguo Alcmeón es analizada por Laín con gran familiaridad con la cultura griega.

Pedro Laín, al apreciar la posición del autor ante la historia, descubre el «estupendo modo que el hipocrático tiene de enfrentarse con el pasado: como Aristóteles cuando al comienzo de la *Metafísica* repasa todo el pasado de la filosofía, o Tucídides cuando despega la historia helénica de la mitología», lo considera «de arriba abajo: ... desde la seguridad —generosa a veces, irónica otras, a fuerza de ser sentida— propia de quien cree haber alcanzado ya lo que necesita para su existencia intelectual».

Vemos en aquel artículo sobrevivir los estímulos, aún vivos y actuantes, de Ortega y Gasset y de Zubiri. Los sentía Laín y unos pocos compañeros de generación. Los mismos me hacían por entonces trabajar en mi *Sócrates.* Admirable es en Pedro Laín que ni la detención y fin de *Escorial,* ni la evaporación en las desguarnecidas universidades de aquel espíritu, detuvieron su trabajo. Lo continuó y lo amplió acompañado de discípulos capaces de seguirle en su renovación original de aquellos estímulos. Así se formaría un ambiente al que más tarde se incorporarían filólogos que, como Luis Gil, supieron presentar con gran originalidad la medicina popular en Grecia, o trabajar incansables en estudios y traducciones del *corpus* hipocrático, como José Alsina y C. García Gual.

Para estudiar las aportaciones de Laín a la filología griega en su más amplio sentido me voy a limitar a dos de sus grandes libros, sin entrar en logros tan brillantes como la parte por él escrita o por él organizada con sus colaboradores en la gran *Historia universal de la Medicina.*

Examinaremos primero *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid, Revista de Occidente, 1958). Quizás es en ese libro donde Laín alcanza la cumbre de su saber de helenista. Se pensaría que, en la obra escrita por un historiador de la medicina, tal título se referiría más bien a la palabra mágica, al ensalmo, a la «curación» primitiva y poco racional de enfermos, pero el helenista que recorre las fuentes del conocimiento de la cultura griega se encuentra enseguida, cuando llega a ocuparse de los sofistas, con un uso maravilloso, pero no irracional, de la palabra: la «persuasión verbal». Y luego, siguiendo las páginas de Platón y Aristóteles (con un intermedio sobre la palabra en la medicina de los hipocráticos), descubre, de otro modo que para los primitivos, la palabra como *kâtharsis,* «purificación», y más tarde, en la *Retórica,* como operación persuasiva que muestra, sobre el fondo de la finísima psicología aristotélica, cómo influye en el ánimo del que oye la actitud inteligente que sabe tomar el orador. El libro da, pues, mucho más de lo que el título promete, ya que no trata sólo de la «curación» por la palabra, sino de la fuerza que el *logos* tiene para purificar el alma, como luego veremos, ya liberándola de la influencia del cuerpo, ya descubriendo

el modo de que predomine «lo divino entre nosotros», incluso en la forma más modesta propuesta por el Estagirita en su *Poética* al explicar cómo el placer de contemplar una tragedia «purifica» el alma del espectador.

Se acerca Laín a la realidad del mundo primitivo con los ojos de Homero. Y esa mirada, que todavía es primitiva, descubre ya el concepto de *physis,* es decir, de la naturaleza propia de cada cosa, la regularidad con que ésta se manifiesta, porque la divinidad no las altera caprichosamente; ahí está en germen la ciencia occidental: «la realidad sensible —dice Laín— muéstrase a los ojos de Homero mudable, divinamente movida, caduca y regular», pero entendemos que ni la caducidad excluye la regularidad, ni la mutabilidad, la interpretación de lo divino.

En la misma aceptación por Homero de la magia médica tradicional, hay una reducción de su fuerza, en primer lugar porque el médico homérico no es el chamán profesionalizado de otras culturas, ni su actuación se basa en la fuerza automática de la palabra mágica como en la cultura semítica. Ya en Homero señala Laín que Néstor y Patroclo, con su «hablar placentero» se dirigen, no a la «persona» del enfermo, sino a su «naturaleza».

El despertar de la cultura griega, el cambio realmente innovador con todos sus efectos, es visto por Laín como filólogo que contempla en su totalidad, como historiador, la cultura y la vida humana. «La sociología, la etnología y la psicología actuales —dice— permiten sospechar lo que aconteció en el alma de los jóvenes griegos durante los siglos VII y VI.» Y es en ese ambiente donde el ensalmo mágico, la *epodé,* pasa de lo que había sido todavía en Homero a lo que va a ser en Platón. En aquellos tiempos hay aún —y los habrá después— conjuradores, purificadores, curanderos, charlatanes y «médicos adivinos», pero de ahí van a salir Pitágoras y Alcmeón de Crotona. Los sofistas contribuyen también a la renovación y transición. La palabra mágica, el hechizo y el encanto tienen un papel muy importante todavía en la época arcaica. En Homero, y todavía en Esquilo y en Píndaro, señala nuestro estudioso la fuerza del encanto, pero junto a él descubre ya en las *Euménides* (885 s.) que la diosa Atenea pone el dulce encanto de su razonamiento en una de esas personificaciones divinas, *Peithó,* la Persuasión, que los griegos llegaban a adorar después de haberlas inventado sobre una etimología. *Peithó,* palabra formada sobre el verbo *peítho,* es la «personificación de la eficacia psicológica y social de la palabra».

Larga fue la lucha de la razón por imponerse. Si Pitágoras y Empédocles todavía acuden a los ensalmos para curar, y Heráclito advierte contra los conjuradores, todavía este gran filósofo de Efeso dice que la enfermedad es, como para el primitivo, impureza, pues parece que eso significa su dicho de que «las almas de los muertos en la guerra son más puras que las de los muertos de enfermedad».

Es la retórica la que contribuye al triunfo de la razón. La persuasión ya no divinizada, sino convertida en finalidad del orador, es expuesta por Gorgias. La palabra para el sofista es lo más poderoso que hay: actúa sobre el alma del oyente como las medicinas sobre el cuerpo. Como el hombre no lo sabe todo, tiene que dejarse llevar por la palabra, aunque quepa engaño en la persuasión.

Al enfrentarse con el pensamiento de Platón sobre el ensalmo, Laín se declara insatisfecho con los estudios anteriores, y hasta necesita hacer adiciones al único léxico que

registra todas las palabras platónicas, el de Ast. Aunque no desconoce Platón el antiguo uso de la palabra en el sentido mágico de «ensalmo», utiliza el término según Gorgias había desarrollado en la oratoria. «Ensalmo» o *epodé* es también para Platón en sus sucesivos escritos algo cada vez más racional. En las *Leyes* señala Laín usos del término que corresponden cada vez más a «palabra suasoria», al *logos kalós,* el «bello discurso». Y en este conjunto de textos platónicos encuentra la invención «de una psicoterapia verbal rigurosamente técnica», lo más alejado de la magia y de la arcaica medicina supersticiosa.

En relación con la purificación que se buscaba con la *epodé,* descubre Laín, como ya hemos señalado más arriba, sentidos nuevos en la palabra *kâtharsis.* Encuentra que a las acepciones tradicionales añade Platón dos nuevas: una que consiste en purificar el alma de la influencia del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teorética, y otra sobre la purificación ética, psicológica y médica. La purificación libra al alma de sus «enfermedades», es decir, de lo que la impurifica y desvía, precisamente por influencia del cuerpo. Este nuevo modo de «ensalmo», que consiste en definitiva en «persuasión», deja muy atrás, reducidas a «pura prehistoria», como dice Laín, las interpretaciones racionales del ensalmo de los sofistas Gorgias y Antifón.

Mientras Platón avanzaba por este camino, que luego había de proseguir Aristóteles, los médicos hipocráticos estudiaban la importancia de la palabra en su ciencia. La tradición dice que Hipócrates mismo fue discípulo de Gorgias y Demócrito. Como en griego *logos* significa a la vez «palabra» y «razón», la palabra es razón, comunicación, expresión, y concretamente, pronóstico, prescripción; y sobre todo, palabra sugestiva. Laín cree que el médico hipocrático «pudo ser y hasta comenzó a ser un psicoterapeuta, mas no llegó a serlo de modo suficiente». Pero el legado de Platón no llegó a Hipócrates ni a su escuela. Por eso «los hipocráticos supieron entrever, mas no ver y seguir con claridad y decisión suficientes». La «curación por la palabra» en realidad no iba a ser logro de los médicos griegos.

Aristóteles, «máximo heredero y contradictor máximo de su maestro», como dice Laín, sí que va a ser su continuador. Pero nada queda ahora de curación. Aristóteles, con su creación de la lógica, formula el *logos* dialéctico. Y en su tratado de la *Retórica* desarrolla todas las posibilidades indicadas por Gorgias y sus precursores, y también por Platón en el *Fedro.* Y explica la retórica no sólo como género judicial, cual los iniciadores, sino en todos.

Las páginas dedicadas a la *kâtharsis* trágica según la *Poética* de Aristóteles habían sido precedidas por un excelente ensayo de Laín titulado «La acción catártica de la tragedia», fechado en enero de 1943 e incluido en el libro *Vestigios* (1948). En aquel primer estudio, que Laín calificó de «romántico», y que es anterior al dedicado al tratado *De prisca medicina,* se enfrentaba con las interpretaciones de la famosa página aristotélica en que se expone la estética del género trágico. No podemos más que señalar la esencia de las consideraciones de Laín sobre este tema tan decisivo para la comprensión de Grecia.

La purificación que el alma del espectador experimenta en la tragedia no es más que el placer que, al modo platónico, consiste en «el retorno del organismo desde un estado de perturbación a la armonía propia de su peculiar naturaleza, la armonía *katà physin*».

Mas para la interpretación de la palabra *kâtharsis,* enfrentándose con comentadores tan autorizados como Bernays y Gudeman, acude Laín al concepto médico y a textos de la ética aristotélica que pueden explicarla. Armado de estos conocimientos, discute con los más grandes filólogos y defiende su interpretación de la *kâtharsis,* de eso en que consiste el placer que se siente al final de la tragedia.

Con Aristóteles «se acaba en Grecia la especulación original acerca de la acción psicológica de la palabra humana, y por tanto, acerca del poder curativo de ésta» —con estas palabras cierra Laín su trabajo—.

La psicoterapia verbal en ese amplio sentido —termina— la proyectaron los filósofos, «y no supieron recogerla ni hacerla suya los médicos griegos». ¿Podían hacerlo? Laín helenista ha examinado con profundidad y con gran estudio y conocimiento un aspecto muy importante, una verdadera clave de la cultura griega, y lo deja, tras ese examen, en un punto donde la creatividad grandiosa de la cultura griega pasaba de lo inaudito a lo que siguió siendo nada más que una admirable continuación.

No vamos a comentar estudios menores de Laín que prueban su dedicación y su competencia como helenista: «La historia clíanica hipocrática» *(Archivo iberoamericano de historia de la medicina,* I, 1949), «La amistad entre el médico y el enfermo en la medicina hipocrática» (discurso en la Real Academia de Medicina, 1962), «La asistencia médica en la obra de Platón» *(Archivo de la Facultad de Medicina de Madrid,* 1962). Pero los libros de Laín que examinamos no están compuestos de trabajos sueltos. Los trabajos sueltos son preparatorios, o fruto de los libros mayores, y no son incorporados a los libros.

Vamos a terminar ocupándonos brevemente del segundo de los grandes estudios que queríamos considerar.

Muy distinto del todavía juvenil libro *La curación por la palabra* es el de *La medicina hipocrâtica.* El historiador de la medicina se atreve a hacer un libro de conjunto sobre el inmenso *Corpus Hippocraticum.* Le sirve de ayuda para enfrentarse con los problemas de interpretación, valoración y examen de tan copiosa obra, compuesta de tantos libros distintos, la labor de estudiosos que florecen desde que la filología del siglo XIX se encuentra con medios para ello. Una nueva época se ha abierto ya casi en nuestros días con los trabajos de Ludwig Edelstein, primero en Alemania y luego en los Estados Unidos. El progreso en la historia de la filosofía y del pensamiento griego permite colocar en su lugar a Hipócrates y a la masa de escritos que llegaron a las bibliotecas helenísticas con su nombre.

Pero Laín trabaja críticamente con sus concepciones historiográficas y filológicas todo este valioso material.

Una de las claves que halla Laín en la creación de la medicina científica está en la designación de la naturaleza como *physis.* Esta palabra, sustantivo abstracto sobre el verbo *phyo,* «criar, crecer, nacer», aparece por primera vez en la *Odisea.* ¡Con qué emoción de filólogo y de filósofo la relee Laín en aquel pasaje en que el dios Hermes le explica a Ulises la *physis,* lo «que es» la mágica flor que le va a librar de la fuerza de los hechizos de Circe! «No es posible —dice— leer sin honda emoción intelectual estas pocas líneas. En ellas surge por vez primera en las letras griegas la palabra *physis,* una de las más importantes en la historia del saber humano.»

Vemos aparecer en la literatura hipocrática, o a veces en la filosofía presocrática, palabras semejantes, de desarrollo tan rico en la historia: «potencia», «causa», «elementos», «contraposición»... Y la *fisiología* de los primeros filósofos, que se hace otra cosa, como ya en Alcmeón, en los escritores médicos del *Corpus.*

El autor de este libro nos guía en el laberinto de los escritos atribuidos a Hipócrates. Distingue cronológicamente cuatro períodos en ellos: el arcaico o inicial, representado por el tratado *Sobre las hebdômadas,* sobre cuya significación nos dirá luego algo; el fundacional, de la segunda mitad del siglo V, en el que Hipócrates, sea quien sea este desconocido asclepiada a quien hemos de considerar genial, floreció; un período de autoafirmación reflexiva y crítica, el siglo IV, y un período tardío, posterior a ese siglo, en el que más o menos tardíamente llegan a los escritos hipocráticos influencias aristotélicas, estoicas o epicúreas.

Los tratados se atribuyen tradicionalmente a dos escuelas, la de Cos y la de Gnido, la primera más exigente y conservadora, la segunda más abierta y más inclinada a clasificar y distinguir.

Todos los autores son griegos nacidos y crecidos en ciudades coloniales, en todos tiene alguna influencia la filosofía presocrática y la sofística. Platón, que en Atenas se mantiene atento a todas las novedades en la filosofía y en la ciencia, consideró en el *Fedro* ejemplar «el método de Hipócrates» y propuso que sirviera de modelo para crear el arte de la retórica.

A la medicina se debe el desarrollo de esa actividad científica y práctica que es la *téchne.* En la búsqueda de ese método, de esa técnica, las consideraciones que hacen los hipocráticos y que nos presenta Laín, pueden parecernos ingenuas y hasta disparatadas, pero hay que comprender hasta qué punto estaban seguros del método de su arte los inventores de aquella *téchne.*

Por un lado encontramos a los primeros hipocráticos abiertos a las culturas vecinas, y un caso sorprendente fue el citado *Sobre las hebdômadas* que se descubrió que había traducido de la cultura irania la reducción a unidad de *makrokosmos* y *mikrokosmos,* universo y hombre —con lo que se descubrió cómo los griegos recibieros estímulos y conocimientos de las tradiciones del Oriente—. Por otro vemos la influencia, no registrada con nombres, de grandes pensadores de Jonia: Anaxágoras o Demócrito. Y así registra en diferentes capítulos este libro de Laín la creación de la primera *téchne iatrikê,* la que llamamos «ciencia médica».

Todavía algún trabajo reciente, como «Relieves hipocráticos», publicado en el primer número (1984) de *Medicina e historia,* Publicación médica Uriach, reflejan su infatigable trato con la medicina griega en su relación con la filosofía. Son tres breves capítulos sobre ciertos puntos del *corpus* hipocrático. En primer lugar, lo que significa «sensación del cuerpo» en *De prisca medicina,* que no es otra cosa que el resultado de la exploración del enfermo por el médico competente, «regla de oro de toda la medicina occidental».

Una segunda cuestión es que, junto a la mención de Empédocles que hemos comentado más arriba, haya otra cita expresa, dos únicas en todo el *corpus,* de uno de los filósofos, Melisso, seguidor de Parménides, en el tratado *Sobre la naturaleza del hom-*

bre, escrito según varios autores por Pólibo, yerno y discípulo del sabio de Cos. Laín señala que Pólibo no comprende al filósofo, que como Parménides y como Heráclito, ha pasado de la «fisiología» a la ontología. Es interesante ver cómo los hipocráticos recibieron impulsos importantes de los «fisiólogos», de los presocráticos más antiguos, pero quedaron aislados de los progresos filosóficos de aquellas escuelas.

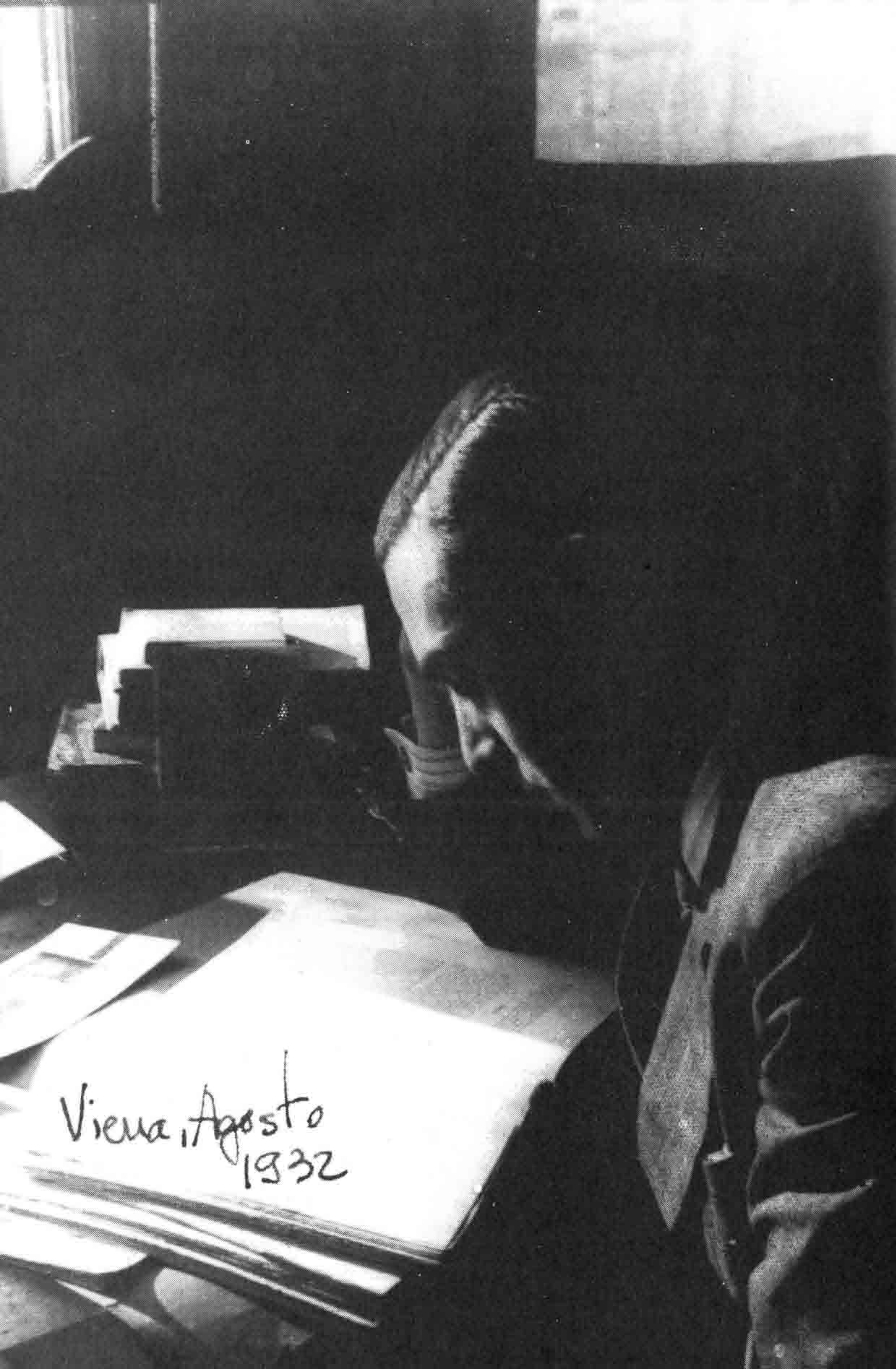
En tercer lugar estudia Laín qué significa la expresión *títheîon,* que en el *Pronóstico* puede aparecer como algo ineluctable en lo que el médico descubre en el enfermo. Después de discutir las opiniones de diversos, Laín llega a la conclusión de que no es otra cosa que la *anánke,* la «forzosidad» con «que la *physis* tantas veces impone su divina inapelable soberanía», ese *quid diuinum* que con la muerte inexorable se opone al fin a todos los esfuerzos del médico, esa ley que se expresa «en la prosa de un escrito tan poco supersticioso y mítico como el *Pronóstico*».

El helenista Laín siente viva la significación de esa palabra *physis* sobre la que le hemos visto pensar a lo largo de su obra de historiador.

Antonio Tovar



Con Antonio Tovar y Luis Rosales


Viena, Agosto
1932

El teatro de Pedro Laín Entralgo

La afición que Pedro Laín profesó desde niño por el teatro le llevó a hacer crítica literaria en *La Gaceta Ilustrada* de 1962 a 1966. Es la época en que empezó a trabajar en sus propias obras teatrales y cuando fructificaron sus lecturas de Unamuno, Gabriel Marcel y Sartre, que, por otro lado le sirvieron de orientación en la preparación de su libro *La espera y la esperanza.*

Laín Entralgo escribe su primera pieza teatral en el verano de 1964, momento de intensa actividad en que publica *La relación médico-enfermo* y da una serie de conferencias en la Universidad de Buenos Aires. Esta su primera obra, *Cuando se espera,* se estrenó en el Reina Victoria el 22 de abril de 1967, y la segunda, *Entre nosotros,* en el teatro Windsor de Barcelona en marzo de 1966.

Los otros cinco dramas —que serán también objeto de este trabajo— son inéditos: *Las voces y las máscaras, Judit 44* y *Tan sólo hombres* fueron escritos antes de enero del 67 y los dos últimos, *A la luz de Marte* y *El Empecinado** entre 1967 y 1968.

En una conversación que mantuve con el propio autor en 1972, comentando el escaso éxito comercial de sus obras dramáticas me decía que éstas tuvieron los que los franceses llaman «un succès d'estime» pero nada más. Estas dos obras estrenadas *(Cuando se espera* y *Entre nosotros)* son interesantes para comprender los conceptos clave del resto de su producción teatral inédita, especialmente para analizar las que nos proporcionan una perspectiva más penetrante de su cambio de postura sobre el destino histórico de los españoles: *Judit 44, Tan sólo hombres* y *El Empecinado.*

Los siete dramas fueron escritos en un momento crucial de su evolución ideológica e intelectual, poco después de dejar el rectorado de la Universidad de Madrid —cargo de inequívoco signo político que ocupó entre 1951 y 1956—. Nos habla de esta época en su *Descargo de conciencia,* donde menciona... «como llegué a ser y luego he venido siendo yo mismo» (p. 447). Abandona también «el sistema» en sus trabajos intelectuales distanciándose del falangismo, que substituirá por la adhesión a la causa de la libertad y la democracia pluralista. Ya notamos este cambio en la introducción a sus *Obras* (de las que Planeta publicó el único volumen en 1956) titulada «El autor habla de sí mismo». En esta declaración autobiográfica se recogen sus pensamientos sobre la existencia humana en la misma dirección en que luego lo encontraremos en sus obras teatrales.

Su revisada ideología socio-política en pro de un «pluralismo unitario o por representación» donde prevalecen los valores democráticos substituye su anterior adscripción al «arbitrarismo cultural» y anima a un reformismo en clave de eficacia y dignidad moral.

* El Empecinado *forma parte del presente monográfico, habiendo estado inédito hasta la fecha.*

Laín se ha autocalificado de «dramaturgo por extensión», es decir, como aquéllos que, habiendo alcanzado una reputación sólida, «sienten en su alma la comezón de dar figura escénica a alguna de sus ideas sobre la vida humana» *(Entre nosotros,* p. 8). Sigue así una tradición marcada por escritores como Galdós, Unamuno, Sartre, G. Marcel o Camus. Asegura que no es un escritor de comedias «de tesis» en las que se le dice al espectador lo que debe o no debe hacer, sino «comedias de realidad» en las que el dramaturgo pretende «poner ante el espectador, con sus rasgos, sus limitaciones y sus conflictos, una parcela o un aspecto de esa vida» *(Entre nosotros,* p. 15). Cualquiera que sea la forma en que él mismo caracterice sus obras de lo que no cabe duda es que su propósito básico es dar vida a situaciones reales que reflejen sus temas recurrentes: la esperanza y la convivencia. El lector encontrará, en último término, el mismo mensaje en su concepto de «el hombre religado a Dios», del hombre que mantiene la esperanza en los momentos de desesperanza. La creencia de Laín en la necesidad de «el otro» para la realización humana y la necesidad de alcanzar un armonioso «nosotros», es la base, tanto de esta idea de «el hombre religado a Dios», como de su creencia en una democracia pluralista donde prevalecen los valores humanos y la justicia.

En este estudio del teatro de Laín incluiremos unos breves resúmenes de las siete obras para pasar luego a analizar su significado y su vinculación con sus trabajos de carácter erudito; después de todo ésta es la verdadera intención del autor tal y como lo confiesa en la mencionada introducción a sus *Obras* (1965), así como en la entrevista que mantuve con él en *Papeles de Son Armadans* (1973). Posteriormente, él mismo declaró: «dos motivos principales veo en esa decisión mía (de escribir obras dramáticas): uno literario, el gusto de escribir lo que "alguien" distinto de mí piensa, siente y dice... y otro intelectual, el deseo de ver hecho "vida visible" lo que acerca de distintos problemas antropológicos, como la esperanza y la convivencia, yo había expuesto teóricamente» (p. 207). Creo, sin embargo, que lo que Laín escribió sobre sí mismo como crítico teatral en *Tras el amor y la risa* (1967) caracteriza muy bien su obra dramática: «y soy aficionado al teatro, mas no técnico en su historia y su estética... Para que mi aventura censoria fuese lícita debía ceñirse muy limpiamente al contenido de la pieza en cuestión, al arroyito o al torrente de vida personal, vida social, vida histórica, que en ella yo lograse descubrir» (pp. 7-8). El teatro para Laín tiene una función educadora y de congregar a las gentes que ríen o lloran al ver en escena lo que «el hombre puede ser y, por tanto, lo que el hombre es» (p. 15). Laín concluye sus comentarios sobre lo que para él es el teatro en la introducción a *Tras el amor y la risa* declarando lo que busca en el teatro de otros: «... vida histórica originaria, vida personal creadora, vida imaginada, vida representada, vida personal recreadora y vida histórica resultativa» (p. 29). Sus propias obras incluyen todo esto de forma evidente.

Vemos en las dos primeras piezas teatrales de Pedro Laín —las únicas publicadas y representadas— un claro intento del autor de dramatizar los temas de sus obras sobre la espera y la esperanza y la realidad del otro. Parecen más bien ejercicios intelectuales destinados a hacer reflexionar y no a emocionar. Exaltan la dignidad y la responsabilidad humanas en su doble aspecto personal y social. Laín, como Buero, aunque sin el dominio técnico de éste, cultiva un drama social, semitrágico en el que siempre es posible la esperanza en una superación y en una convivencia realmente humana; y como

Buero, siente una profunda preocupación por el hombre: su incapacidad para conocerse y amarse a sí mismo, y su falta de comunicación sincera con los demás. Creo interesante señalar que casi todas sus obras se desarrollan fuera de la realidad contemporánea española; el ejemplo más característico es *El Empecinado,* cuya acción tiene lugar a principios del siglo XIX. Parece que Laín consideró más conveniente escenificar sus ideas sin la distracción ni la interferencia de la vida contemporánea de su país; con ello consigue, además, dar un mayor grado de abstracción a las obras. Cabe también la posibilidad de que recurriera a esto para no provocar frontalmente con sus mensajes en un momento en el que se acababa de convertir, según sus propias palabras, en «un paria oficial».

Entre nosotros (comedia dramática en tres actos estrenada en Barcelona el 3 de marzo de 1966) plantea una crisis de convivencia humana. Un grupo de arqueólogos celebra los hallazgos en las excavaciones de un montículo que cubre los restos de un poblado babilónico. Reina la camaradería y la alegría entre ellos. El conflicto surge al recibirse una carta de Londres en la que se acusa a Diana, amante y secretaria del profesor Sir Philip Evans, de haber robado el aderezo del tesoro de los Sargónidas. Sir Philip lee la carta pero no descubre el nombre que allí se cita. Propone quemar la carta y seguir viviendo como hasta entonces; pero pronto surgen las sospechas y la hostilidad entre el grupo de los cinco investigadores. Todos sospechan de los demás e incluso de sí mismos. El profesor Evans renuncia a la empresa y regresa a Londres, mientras los demás se hacen confidencias, confesándose los unos a los otros, y en la solidaridad el equipo rehace el «entre nosotros» llegando a establecer una relación de amistad verdadera.

El autor, comentando la obra, dice que su intención es «dar vida escénica a una idea de la existencia humana» (p. 20). Su tesis esencial es que «los otros no son el infierno» (según aparece en el epígrafe de la obra). Recoge pero supera la idea fatalista sartriana de *Huis clos* donde los personajes no consiguen salir de su existencia infernal. Para Pedro Laín los seres humanos llevamos dentro «el libre juego de nuestra conducta», que determina nuestro destino moral. La camaradería se transforma en amistad auténtica cuando, abierta la puerta de la intimidad, los hombres se hablan de sí mismos confidencialmente y descubren su verdad.

Cuando Robert, Diana, el padre Daniel y Millikan se solidarizan con el dolor y la miseria de los demás, están espiritualmente preparados para recibir y hacer suyo el mensaje que contiene la cámara del tesoro del templo: «El supremo tesoro del hombre consiste en descubrir el sentido del dolor».

El propio autor declara —en su «Confidencia previa» a *Entre nosotros*— que las bases teóricas para una convivencia constructiva son el fondo de la trama de esta obra y que proceden, en gran medida, de su ensayo *Teoría y realidad del otro.*

Veremos cómo en las obras de Laín hay siempre, al menos, un portavoz de los pensamientos del autor. En *Entre nosotros* lo encarna Robert, hombre de talante humanista y gran nivel intelectual; él es intérprete y catalizador de «una confianza harto más honda y verdadera después de haberse purgado a través de la confesión» y su consecuente autenticidad en la convivencia que les conduce a un estado de «coloquio y comunión».

Los hallazgos arqueológicos no son de gran valor, pero el drama termina con una

nota de esperanza después del descubrimiento de un tesoro más valioso que ningún otro: el de la amistad. Y en esta historia, como en otras suyas, hay una mujer jugando un papel básico. Aquí, Diana es la que desencadena el conflicto tras ser acusada del robo, y la que con la confesión de lo ocurrido, devuelve la paz al grupo.

Cuando se espera (estrenada en Madrid el 27 de abril de 1967) nos plantea abiertamente el tema de la esperanza, pero como en la obra anterior, en conexión íntima con el problema de la convivencia. La tensión dramática se concentra ahora en la espera de un tren por parte de varias personas a las que un suceso revolucionario afecta de distintas maneras. La acción se desarrolla en la estación de ferrocarril de un país imaginario en los años veinte. Acaba de triunfar el movimiento revolucionario y se ha interrumpido la circulación de trenes. Hay una actitud de expectación general. Los personajes-tipo reaccionan de distinta forma en función del tema de la esperanza: desde el jefe de estación escéptico ante el alcance del cambio político a Pablo, el intelectual que confía en el futuro porque cree en el trabajo y la inteligencia. Andrés, es un campesino sencillo, lleno de ilusiones que espera porque nada tiene que perder; Miguel y Elena, discípulos de Pablo, basan su futuro en el amor y en la confianza en su maestro. Marta es la aristócrata que huye de la revuelta y al mismo tiempo espera poder regresar a su país; ella es el personaje-eje de la obra, se gana la comprensión de Pablo, el revolucionario e intelectual que rechaza la violencia gratuita. En el clímax de la obra Marta es asesinada por un grupo de milicianos, y Pablo comprende cómo la condición humana es más compleja de lo que creen las ideas librescas sobre la revolución; según sus propias palabras: «la Historia no puede justificar el asesinato».

En esta obra escuchamos los ecos de la Guerra Civil y nos parece encontrar lo que España pudo o debió haber sido en la postguerra. Laín nos señala que el drama es más de intención moral que política, «una protesta escenificada contra la violencia política, venga de donde viniere». Aquí, Pablo recoge las ideas del autor, quiere un mundo radicalmente nuevo, de justicia y libertad. Como Laín, asume una actitud conciliatoria acerca de lo que debe ser el nuevo orden social; quiere que los emigrados por razones políticas regresen en un año, y espera que Marta, la condesa de Leoven —que representa el viejo orden—, también regrese. Elena recalca este papel humanista de Pablo recordándole en momentos difíciles que su destino es «ayudar a vivir, dar claridad y nobleza a la vida ajena». El lo acepta diciendo que consagrará su vida a luchar contra la violencia estúpida y a demostrar que la justicia y la libertad se necesitan mutuamente y que incluso así, son poca cosa si el amor no las anima. Cree en el futuro, incluso después de ver los fracasos del proyecto revolucionario. Aparece aquí el Futuro como una figura invisible y alegórica que pronuncia monólogos dos veces (en el acto II) reconfirmando así el mensaje de esperanza.

Esta representación de una voz omnisciente o quizá de una entidad superior que se cierne sobre todos viene a ser como el contrapunto de la sala de espera, el lugar en el que se desarrolla la acción. (*Sala de espera* iba a ser el título de la pieza pero hubo de ser substituído porque ya había una obra de Eduardo Mallea con el mismo título.) De nuevo la estrecha relación de *La espera y la esperanza* con *Cuando se espera* es fácil de establecer. Algunas de las ideas contenidas en los dos últimos capítulos de *La espera*

y la esperanza son fácilmente identificables en el drama. Entresaco algunas líneas que ayudarán a comprender mejor las tesis centrales de la obra:

El primero y más fundamental de los conceptos que exige una teoría de la esperanza es el de *la espera*, en cuanto ingrediente básico y esencial de la existencia humana. En este sentido —espera vital, espera simpliciter, espoir— es un hábito de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. El esperante aspira a «seguir siendo»... y se llama «sala de espera» a la que en las estaciones ferroviarias sirve para aguardar la llegada de los trenes... llamando «sala de aguardo» a la «sala de espera» quedaría aún más clara su condición de cámara donde se espera algo muy concreto y determinado, cuyo posible advenimiento a la vida del esperante ha sido expresamente proyectado por él. La esperanza natural es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital... El esperanzado es, por tanto, un hombre que a lo largo de su vida se ha habituado a confiar en el buen éxito de la conquista del futuro... Esperanza es espera confiada... Espera y esperanza son, pues, los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza.

Sabiéndolo o no, aspiro a una felicidad en que el vivir sea convivir, convivencia, «convivio». También en el orden de la mera naturaleza es una «spes» la esperanza en que confluyen todas mis esperanzas y las de todos los hombres.

... El dolor y el sacrificio nos abren el alma a la esperanza auténtica... La esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa. El acto religioso no es sólo esperanza, pero siempre es esperanza. (Pp. 596, 599.)

El argumento de *Las voces y las máscaras* es como sigue: Alberto, Lucía, Ana, Carlos y Jorge coinciden en un albergue de carretera con ocasión de una tormenta. Aprovechando la oportunidad de no verse los rostros, por una avería en el sistema de electricidad, se presentan entre ellos como las personas que les hubiese gustado ser. Alberto es un pianista feliz y consagrado. La vida de los demás personajes dan la misma impresión de triunfo y autosatisfacción. Alejandro (Carlos) es un político y hombre de negocios, con grandes dotes de mando, muy disciplinado y con gran conciencia social. Leda (Lucía) es una burguesa que ha nacido para amar y es así como se realiza, se siente feliz satisfaciendo a los hombres. Sara (Ana) es una mujer de origen humilde, muy inteligente, que trabaja de economista con su esposo, a quien adora y con quien tiene un hijo. Ulises (Jorge) es un dramaturgo latinoamericano que está en España disfrutando del éxito de sus estrenos.

En vista de lo interesante de la experiencia de conocerse sin verse, Alberto invita a todos a reunirse en su casa unos días después para reconocerse físicamente. Cuando están celebrando el reencuentro, Leda recibe una llamada telefónica que le anuncia la muerte de Cristóbal, su amante, con el que se disponía a salir esa misma noche rumbo a Nueva York. La gravedad de este suceso hace que los personajes vuelvan al mundo real y descubran sus rostros y personalidades. Leda pasa a ser Lucía, y cuenta su triste realidad, está casada con un banquero y pensaba fugarse esa misma noche con su amante. Sara, ahora Ana, es una profesional enamorada platónicamente de su jefe, que no es otro que el recién muerto, Cristóbal. Alejandro es Carlos, un industrial de frustrada vocación política, para quien Cristóbal representa un ideal inalcanzable. Ulises es Jorge, un médico centroamericano con vocación literaria y sin ningún éxito. Alberto es el único en el que coinciden la vocación y el talento, pero se le hace muy difícil luchar en la vida para superarse. Todos se sienten traidores a sus propios sueños, no han sabido luchar y se sienten avergonzados.

Alberto les anima a mantener esa bonita amistad que entablaron cuando eran voces

sin rostros, les anima a que luchen y planea otra reunión, a la que sólo acudirá Lucía y para anunciar que no está interesada en seguir con el experimento.

El tema central de *Las voces y las máscaras* es la exigencia de una armonía entre la vocación y la conducta para poder llegar a ser lo que uno realmente aspira a ser, para realizarse. Este concepto de integralidad de la persona humana —acompañado inevitablemente por el tema de la convivencia— aparece también en «La empresa de ser hombre», el ensayo introductorio al libro que lleva el mismo título (1958; segunda edición, 1963), y está implícito en las ideas sobre la aspiración a ser uno mismo contenidas en el ya comentado *Descargo de conciencia.* En *Teoría y realidad* hay una breve y significativa discusión sobre la máscara, en la subsección «Formas deficientes del encuentro» (II, 160-163). Tras señalar como la máscara, una de las más viejas invenciones del género humano... «manifiesta la constitutiva aspiración del hombre a ser todo lo que su limitación le impide ser» y de que el enmascarado previene al otro de vivir «la nostridad dual», se refiere a la fiesta de Carnaval, donde la gente enmascarada vive por unas horas como «puros hombres». Estas breves páginas pueden haber sido el estímulo germinal para la teatralización de los pensamientos del autor a este respecto. Al final del segundo acto, los personajes recurren de nuevo a las máscaras, y de esta forma dejan de esforzarse en ser ellos mismos. Laín sitúa a Alberto en el *Carnaval* de Schumann al tiempo que cae el telón. El juego de vivir la vida con autenticidad es tan breve como la fiesta del Carnaval.

Alberto representa al hombre íntegro, él es lo que quiere ser, el único que no usa de otro nombre para encubrirse. El industrial Carlos escoge el nombre de Alejandro («El grande»), y Lucía, cuya mayor vocación es ser amante, es Leda, la amada de Júpiter; Jorge, un médico mediocre, se identifica con Ulises y Ana que aspira a ser una madre perfecta, es Sara, «la mujer que a fuerza de paciencia y esperanza pudo ser la total esposa de Abraham».

En *Cuando se espera,* las ideas del autor están representadas por Pablo y por la figura alegórica de El Futuro, y aquí es Alberto el que hace este papel; él conduce el juego de las voces y las máscaras, un juego que de continuarse plantearía una auténtica amenaza a la intimidad de los personajes, ya que les pondría frente a su ideal imposible y constituiría un juicio sobre «sus vidas maltrechas y fracturadas». Pero además sería para todos «lo que sólo de Dios podemos aceptar los hombres». Es el momento en que Alberto interfiere en el juego y, bajo la guía de algún dios, se propone salvaguardar la integridad de los otros cuatro personajes. La Voz omnisciente nos revela que, mientras «el problema de los otros» surge de la soledad consigo-mismos —puesto que han reprimido sus propios sueños— Alberto tiene un problema de soledad. Se deja entonces al público la tarea de meditar sobre la pregunta que plantea esa Voz: «¿Quién está más solo, el hombre que siente la soledad dentro de sí, o el que, como él, la descubre en torno a su persona?»

El lector comprende entonces que la supuesta integridad de Alberto falla por algún lado. Necesita hacer lo que hace para llenar el vacío de una vida sin convivencia genuina siempre ocupado en sus viajes y sus conciertos, lo que le produce una sensación de alienación.

Esta obra demuestra el buen nivel que Pedro Laín alcanzó como autor teatral. Los

personajes tienen dimensión humana, son convincentes, además de que, aquí, se da una técnica teatral de cierta elaboración. El escenario a oscuras al comienzo y al final de la obra (que se acompaña del emocionante *Carnaval* de Schumann) es el recurso adecuado al juego de los ocultamientos y las máscaras. La Insula Tenebraria les permite desnudar su alma, pero cuando en el segundo acto se ilumina la escena, no tienen el valor de continuar. Al final la repetición del «no volverán» nos recuerda un famoso poema de Bécquer. El viaje frustrado por el hundimiento del puente puede relacionarse simbólicamente con la interrupción de su viaje interior hacia la autoconciencia.

El argumento de *Judit 44* es como sigue: En una ciudad francesa en 1944, Judit Bloch, viuda de un judío francés, mantiene ocultas relaciones amorosas con el general Arnold von Guden. El propio talante del general unido al amor que siente por esta mujer, permiten al resto de la familia Bloch y al personal de la fábrica, gozar de respeto y libertad. El capitán de las SS Konrad Dietrich, descubre que el jefe local de la resistencia, Laffite, se esconde en la fábrica, pero la oferta de Judit, ofreciéndose como rehén garante del orden, evita el registro. No obstante, la protagonista informa al general de la protección ofrecida al rebelde y aquél respeta sinceramente su decisión. Dietrich denuncia al Reich la conducta de su superior y es ascendido a jefe de asuntos políticos. El peligro ahora para los demás judíos y para los franceses patriotas es evidente, y ante tal situación Judit saca fuerzas y decide poner una trampa a Dietrich para matarlo. Ella, aprovechando la ausencia del general, se presenta en las oficinas militares —que son su antigua casa— y seduce a Dietrich poniéndole en un momento de descuido un somnífero en su copa. Judit sale en busca del arma y mientras tanto regresa el general, que después de despedir al capitán, se sienta a descansar y se toma la copa envenenada; cae dormido, entra Judit y clava su cuchillo erróneamente en el hombre que ama. Ella es detenida y deportada a Alemania.

Esta obra representa más gráficamente la idea de la capacidad humana para la generosidad y la entrega, así como la protección y el estímulo que el amor puede generar entre los hombres, así como la importancia universal de la libertad y la justicia. Condena los planes alemanes de un nuevo orden para Europa (representados por el capitán Dietrich y su odio racial hacia el pueblo judío).

Laín nos presenta otro personaje fuerte de mujer, una mujer que representa perfectamente el espíritu de la Judit bíblica. En el Antiguo Testamento se nos narra el ataque que los judíos sufren por parte de las fuerzas de Holofernes. La ciudad de Bethulia, cercada, está a punto de rendirse cuando Judit, una mujer bella y devota de su fe, marcha al campo enemigo, se gana el favor de Holofernes y lo mata, volviendo a su ciudad con la cabeza del sitiador. Se muestra así, de modo arquetípico, una figura humana que encarna el sacrificio por los suyos, la nobleza y el valor. Aparece, además, como tema el del Holocausto judío en la Segunda Guerra Mundial, uniéndose el autor a la denuncia mundial del genocidio. Y aunque ella planea matar al capitán, que representa por sí mismo la crueldad nazi, en varias ocasiones durante la obra se aboga por la justicia para todos, sin consideraciones de origen o condición; casi al final de la obra, Judit, descrita por Laín como «una sacerdotisa en acto de ofrecimiento», dirige su plegaria al cielo: «Dios de Abraham y de Jacob, Dios de los franceses, Dios de los hombres todos. Tú que nunca duermes. Tú que conoces por su haz y por su envés el corazón

de los mortales. Tú que como luz invisible y serena estás viviendo en la confusión de mi alma, sabes que no es el odio lo que ahora me mueve, sino la justicia y el amor».

Se nos presentan diferentes puntos de vista de varios personajes alemanes, aunque están representados de un modo, a menudo, muy intelectualizado. Dietrich, por ejemplo, aunque se presenta como una persona culta y sofisticada, representa el prototipo de nazi obsesionado con sus ideales imperialistas. Las leyes por las que se rige el general son las leyes de la guerra, pero ha de luchar con su guerra interior: ha de decidir entre «vivir como alemán o morir como hombre». Su muerte puede verse, en parte, como una trágica ironía a la ambigüedad de su situación como militar honesto y como alemán opresor. Molitor, un capitán alemán, que representa la conciencia del general (y el punto de vista del autor), condena esta guerra estúpida y suicida y no comprende la pasión antijudía de un país al que contribuyeron con su obra hombres de este pueblo, como Erlich, Einstein o Heine. Al final, Molitor nos «revela» los ideales humanistas de Laín, abiertos a lo trascendente: «Vencedores son, en definitiva, aquellos en cuyas almas la canción es más fuerte que el drama. Los que saben vivir más allá de la muerte...» Las palabras de Ester, inmediatamente después de las de Molitor, son una profecía a favor del pueblo judío: «Porque su Dios (del pueblo judío) le defenderá, y sus enemigos vendrán a ser el escarnio de la tierra».

Resumimos ahora el argumento de *Tan sólo hombres,* tres historias contadas en tres actos.

En el primer acto, el matrimonio formado por Tamar y Máximo es condenado por creer en Dios; la acción se desarrolla en un país ateo y totalitario llamado Neolia. El «Tribunal de la Pureza» les sentencia a «transparencia civil», lo que significa que, desde ese momento no serán vistos ni oídos por nadie, serán inexistentes socialmente. El segundo acto tiene lugar en otra Neolia, esta vez una ciudad mediterránea de sabor helénico, y donde la situación planteada es la opuesta: Los cristianos, musulmanes y judíos gobiernan el lugar de común acuerdo y obligan a los ciudadanos a practicar una de las tres religiones. Astrea y David, matrimonio casado por lo civil, viven en constante amenaza. El, profesor de universidad, teme por el futuro de su cátedra; Astrea le abandona mientras él sufre presiones del gobierno por negarse a publicar un artículo en favor de las creencias religiosas. El se reafirma en su postura, no por su ateísmo, sino por una cuestión de principios, en favor de la libertad de conciencia. Andrea vuelve a su lado y deciden seguir luchando juntos por la causa de la libertad y la verdad.

El tercer acto se desarrolla en una ciudad del norte de los EE.UU. Bob, un rico industrial, mantiene que las dos cosas más importantes en la vida —como principios de acción— son, el derecho a la «libre empresa», entendido como derecho a la libertad de vivir como uno quiera, y el derecho a lo que él llama «la libre sonrisa», por el que todo hombre debe manifestar sonriendo a los demás su libertad. Fred y Sally, amigos del sur, propietarios de plantaciones de algodón, van a visitar a Bob y a su mujer Fanny. Estos manifiestan sus prejuicios raciales contra los negros, mientras el matrimonio norteño se opone al racismo de sus invitados. Estos se van tras haber discutido largamente sobre lo que ellos creen debe ser el trato con los negros y sobre sus ideas de la educación de los hijos. Harry, el hijo de Bob, aparece en escena fuera de sí después de haber cometi-

do un homicidio (ha matado a una amiga); su padre entonces, decide no entregarlo a la policía y rehabilitarlo por su cuenta.

Esta obra se presenta como un ejercicio intelectual en el que Laín entrecruza los temas de la libertad, la religión y la esperanza en sus aspectos más positivos. Los seis personajes principales asumen actitudes estereotípicas. Obviamente el autor nos propone la conveniencia de una libertad articulada en una sociedad pluralista; así, en los dos primeros actos critica todo tipo de totalitarismos, el ateo y el teocrático.

Ahora bien, ¿por qué elige a los EE.UU. como lugar de desarrollo del tercer acto, tras mostrarnos dos caras de una misma explotación? Parece que busca situarnos en una sociedad pluralista que, pese a sus defectos, ofrece más opción a la libertad y la justicia que las dos anteriores.

Tamar y Máximo expresan su esperanza en que algún día su sociedad les acepte tal y como son, cristianos: «No estamos solos. Somos hombres y no estamos solos». Del mismo modo cuando Astrea vuelve a David manifiesta su esperanza, por el mero hecho de ser hombres. Quizás en la mente del autor un país que, por entonces, se acercaba a los doscientos años de democracia (los EE.UU. del tercer acto) era un posible ejemplo para el futuro de España.

Una y diversa España (Barcelona, Edhasa, 1968), escrito en la misma época que *Tan sólo hombres,* nos da la clave de este tercer acto. En un tono bien distinto a lo que Laín sostenía en los años cuarenta, encontramos: La convicción, a la vez experimental y reflexiva, de que sólo a través de un pluralismo auténtico —cuya organización efectiva puede adoptar, claro está, formas distintas— logran su plena dignidad humana gobernantes y gobernados. Como la verdad nos hace libres —la verdad, no lo que bajo el nombre nos es a veces impuesto— la libertad nos hace verdaderos. Laín ve cómo en los EE.UU., incluso un siglo después de su Guerra Civil (1861-65), las opiniones encontradas de nordistas y sudistas siguen vivas en 1960.

La defensa de los negros que hace Bob nos recuerda la defensa de los judíos de *Judit 44.* La libertad que aquí se nos propone es responsable y comprometida, no cómoda y fácil. De hecho, es Fanny la que advierte a Bob sobre su permisividad y falta de comunicación con su hijo. Queda la esperanza de que Bob cambie la relación con su hijo a través de su rehabilitación. Esta esperanza, que es la base del tema de la obra, viene de la comunicación humana en la convivencia; convivencia de los que se esfuerzan enérgica y sinceramente por lograr auténticos cambios en su vida.

El asunto de *A la luz de Marte* es como sigue: El 30 de mayo del 2008 el diario *El Tiempo* anuncia en edición extraordinaria que al día siguiente la astronave Marte I será lanzada hacia dicho planeta, en el que el hombre pondrá pie por primera vez en la historia. En el acto I la acción se desarrolla en el interior de la nave. El espectador se identifica pronto con la sorpresa y la emoción de los tripulantes, que van a saber «como nadie lo ha sabido hasta ahora, lo que es ser hombres» en las propias palabras del profesor Horacio Brown, jefe de la expedición.

El interludio consta de una escena única. Es el clímax de la obra. Llegan a Marte y son presos de un ambiente de misterio e inmovilidad (en contraste con la excitación del primer acto), a la luz de Marte —de tono rojizo— todos se sienten transportados a «la bacante de la comunión del hombre en el cosmos».

Cada uno de los tripulantes deja de ser él para ser hombre con el hombre de todos los tiempos: con el inventor de la rueda, ávido de conocimiento; con el medieval, religioso y místico; con el moderno, para quien «Dios ha muerto»; el ideal de superación con todos los que, mirando hacia el futuro, quieren ser más de lo que son hoy.

En el acto II se acentúa el ambiente de frialdad; al alzarse el telón la escena aparece vacía. Los cinco miembros del equipo salen y entran en silencio por las distintas puertas. Se va apoderando de ellos una extraña nostalgia de la Tierra. El silencio se hace opresor; van proclamando todos su miedo a la soledad, su debilidad... la tensión entre Horacio y su mujer se acentúa hasta que queda al descubierto la infidelidad de ella. Horacio se enfrenta a Hugo insultándolo y éste en un momento de enajenación estrangula a Horacio.

Esta obra nos recuerda a *Entre nosotros* en varios aspectos, entre ellos, que una mujer juega un papel central. En ambos dramas encontramos un equipo de descubridores, en uno, en busca del pasado, en otro, del futuro. Los dos se desarrollan en la distancia, distancia de nuestra civilización actual —una forma de aprender de nosotros mismos sin la distracción de la sociedad actual—. La empresa de ser hombres, parece decirnos Laín, es ir descubriendo en cada circunstancia su verdad, y tratar de descubrir su propio destino siendo fiel a sí mismo: si uno no experimenta el proceso de autodescubrimiento —a través de la introspección y con gran determinación de cambiar— uno será siempre el mismo, ayer, hoy o mañana; siempre será igual.

Los personajes de *Entre nosotros* buscan la convivencia y la amistad de un modo racional, y acaban triunfando en su empresa; en el viaje a Marte, sin embargo, los personajes se encuentran agitados por las viejas pasiones que siempre agitaron el corazón humano. Después del interludio, la emoción y la magia del momento dejan paso a la decepción y la pérdida de entusiasmo (este fenómeno se repite en *Las voces y las máscaras).*

En este momento, Hugo dice a Theo: «En Marte o en la Tierra, somos hombres y tenemos pleno derecho sobre nuestra conducta», y Hugo solicita «una inyección de compañía». Theo al comienzo quería ir a Marte a morir en un «Reino del Hombre sin falsas ilusiones ni falsos temores; un astro donde sólo haya hombres dueños de sí». Después viene a confirmarse el concepto axiomático de Laín sobre «el hombre religado a Dios» cuando el mismo personaje comprende que... «Dios, en la Tierra, es todavía una convención útil». Incluso después de que Theo ha estrangulado a Horacio, Yan se muestra esperanzada en el espíritu de la misión que les lleva a Marte; «Aquí estamos los hombres. Con nuestro pobre ánimo y nuestra mala pasión, con palabras que hieren y manos que matan. Pero también con nuestra inteligencia, con nuestra capacidad de sacrificio, con nuestra sed inextingible de ser más».

Esta obra demuestra la capacidad de Laín para profundizar en el alma humana. En este sentido, Horacio es el personaje más conseguido; él es un intelectual sereno, noble e inteligente, pero consciente de sus debilidades humanas; su consigna es «dejar en buen lugar al género humano». Sincero y fiel a sí mismo, es al mismo tiempo fiel a los otros, y descubre que ser hombre es sentir la soledad y no ser capaz de estar solo. Ante la reacción impulsiva de Theo que pretende abandonar a Nora y Hugo en el planeta solitario, él se reafirma en sus creencias religiosas y confiesa que el hombre no es dueño

de su propia vida, aunque puede acabar con ella. El admite ante su esposa, Nora, que «el fracaso de su carne» le impide darle el hijo que ella desesperadamente desea, y que este fallo —que no es una culpa moral— no puede ser remediado a través del diálogo y la amistad, que él está siempre dispuesto a ofrecer.

Nora es un personaje unidimensional, representación típica de la mujer obsesionada con la maternidad, como ocurre en *Yerma* de García Lorca. Yerma estrangula a su marido, aquí Nora utiliza al amante —indirectamente— como instrumento de la muerte de Horacio. Ella aparece como responsable del fracaso de la misión científica, así como del fracaso de la convivencia del grupo. En el último párrafo del *Buscón,* Quevedo pone en boca de su protagonista, que marcha a América a mejorar su suerte: «... Y fueme peor, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y de costumbres». Este podría ser muy bien el mensaje central de *A la luz de Marte.*

En este drama, como en *Las voces y las máscaras,* Laín crea la tensión dramática a través del diálogo conciso, que de esta forma expresa sus ideas de una forma clara y elegante. Usa con eficacia el recurso de la luz en escena para acompañar los momentos más intensos de la acción; esto es más evidente en el brillante interludio, donde los sonidos y el silencio de la Naturaleza acompañan la tensión dramática, como el viento silbante que chocando contra la nave es una fuerza profética que amenaza al hombre en su soledad, acentuando su indefensión y sus miedos.

El argumento de *El Empecinado* es el siguiente: Juan Martín, «el Empecinado», es un importante jefe de la guerrilla que lucha contra las tropas de Napoleón en la Guerra de la Independencia. Se nos presenta su evolución vital en seis estampas, cada una de las cuales lleva un título representativo de la idea que se escenifica. Las tres primeras se desarrollan en el otoño de 1811; la primera, «La ley de la guerra», nos muestra a Juan Martín castigando duramente a aquellos de sus hombres que han aprovechado la lucha armada para satisfacer sus deseos personales de venganza o para enriquecerse. Por este motivo uno de sus soldados, «el Tuerto», es ejecutado, sirviendo esto de castigo ejemplar.

En la segunda estampa, «Hombre soy», Juan está con Olalla; ella ha sido durante la lucha su tranquilidad y su consuelo. En este momento, uno de sus hombres viene a anunciarle que han interceptado un carruaje francés con una aristócrata francesa —Mme. Duval— que viaja en él sin escolta. Esta mujer resulta ser una ex amante de nuestro héroe, con la que mantiene un diálogo inteligente sobre el amor y la libertad, ideas sobre las que él aprendió de ella en el pasado.

En la tercera estampa, «Entre mi enemigo y yo», un prisionero perteneciente al ejército francés trata de escapar y es capturado de nuevo; se trata de Diego Baeza, un español que lucha al lado de Napoleón. En el juicio al que le someten, Baeza proclama sus ideales de justicia y libertad, los mismos por los que lucha Juan Martín, y que según él, nunca se lograrán bajo Fernando VII. Se le considera un renegado y es condenado a muerte.

Han pasado doce años y en la estampa IV, «El alma partida», Juan Martín se ha convertido en general de Fernando VII que lucha contra una nueva invasión francesa, la de los *Cien mil hijos de San Luis* que han sido llamados para ayudar al rey español.

Juan Martín quiere detener el avance de estas tropas y convencer a Fernando VII de la necesidad del estado de paz y libertad para todos los españoles. Para ello, trata de ganarse el apoyo del poderoso líder guerrillero «el cura Merino», pero éste, tradicionalista radical, se niega a ayudarle.

La estampa V, «Todo era posible», se desarrolla en 1825. Fernando VII y sus apoyos franceses han triunfado, y se vive bajo un régimen de absolutismo. El «Empecinado» es paseado en una gran jaula de pueblo en pueblo para servir de escarnio, acusado de traidor al rey. Trágicos momentos en los que aparece Olalla en escena proclamando su amor por el condenado.

En la última estampa, «Honra de muerte», Juan Martín es condenado a muerte en Roa. Tras su confesión, muere clavándose accidentalmente la espada con la que siempre luchó. Olalla, está presente y promete mantener viva la llama de los ideales del guerrillero.

En mi entrevista con Laín —en *Papeles de Son Armadans*— el autor manifestó que *El Empecinado,*... «bien interpretado, lograría penetrar con cierta fuerza en el público español». Laín planeó este drama como el primero de una posible trilogía de carácter histórico (los otros dos serían sobre La Semana Trágica de Barcelona (1909) y sobre la Guerra Civil de 1936).

En su *Descargo de conciencia* vuelve a mencionar su convicción sobre el impacto que este drama del guerrillero podría lograr en el público, pero no menciona ya la posibilidad de escribir otras obras de carácter histórico. En todo caso, este drama ya nos revela de una forma sutil, pero clara, el fracaso de la guerra civil española como solución histórica al problema de la justicia y la libertad en España.

Juan Martín representa el ideal de la honradez y la libertad, luchará hasta el final por sus ideas y pagará por ello el más alto precio, la vida. Este hombre valiente, justo y generoso con sus subordinados, nos recuerda al Cid, con el que se le relaciona en el romance salmodiado por el Ciego en los preludios a las estampas IV y VI. Es atento y considerado con los suyos y capaz de amar a una mujer, Olalla, que por su parte, encarna la fidelidad —tema tan querido de Pedro Laín—. Ella representa además un aspecto de lo motivador para un hombre —el «ánima» en términos junguianos—, lo que empuja al alma masculina a conseguir sus metas heroicas.

Esta «Dulcinea» de nuestro héroe guerrillero mantiene la esperanza en los ideales de su amado, cuando al final de la obra promete: «... ¡Juan Martín, viviré por nuestro pueblo, por tu España!... ¡Juan Martín, viviré por ti!»

Aunque nuestro patriótico héroe quiere restaurar la monarquía legítima de los españoles, desea también un sistema constitucional donde la libertad de todos los españoles esté garantizada. Este concepto de la verdadera libertad lo ha aprendido, en parte, de Mme. Duval, que procede de un país donde el sistema político ha alcanzado unas cotas de libertad que en España no se habían logrado. El propio renegado, Baeza, quiere «una España libre, ilustrada y próspera» en consonancia con los ideales del Empecinado, y llega a vaticinar que Fernando VII se convertirá en un tirano. Cuando defiende su concepción de «... una España con más libertad y menos pobres», está reflejando el concepto de Laín de una armonía del «nosotros».

En la estampa VI, el Romance de ciego es el lamento de una triste ironía: los que antes lucharon juntos contra Napoleón, una década después, en 1823, luchan entre sí, hermanos contra hermanos:

Seis años duró la guerra,
todo es sangre, todo es llanto,
pero al fin los españoles
ya han hecho rey a Fernando.
¡Qué mal señor este rey!
¡Juan Martín, qué buen vasallo!
Los que la guerra juntó,
la paz los ha separado;
Constitución quiere el uno,
Altar y Trono su hermano,
con todos hace su juego
Don Fernando el Deseado.
Para ahogar la libertad,
tropas de Francia ha llamado...

En la cuarta estampa nos encontramos enfrentados a Juan Martín, con sus ideas de libertad, y al cura Merino, un tradicionalista que aboga por el absolutismo y el restablecimiento de la Inquisición. Siguiendo el viejo concepto de «la Guerra santa» —que procede de la Edad Media— el cura Merino busca «la paz de los creyentes fieles y honrados», lo cual se consigue con la espada. Para el Empecinado, Dios no puede querer esto; no puede aprobar la división de los hombres en guerras fratricidas causadas, en definitiva, por aquellos que quieren eliminar «... a los que no piensan como uno». Estas ideologías irreconciliablemente enfrentadas caracterizan a las dos Españas que chocarán dramáticamente en la Guerra civil de 1936. La muerte de nuestro héroe coincide significativamente con la muerte de la Constitución y la libertad. El Ciego, que «ve» la verdad más allá de su ceguera —como los ciegos de los dramas de Buero Vallejo— es la voz de Laín y la conciencia de los españoles.

Poco antes de morir, sus últimas palabras tienen el peso del testimonio de un mártir: «... Dios mío, permíteme que muera por mi pueblo; por una España con más libertad y menos pobres».

Concluyendo, vemos cómo el teatro de Pedro Laín Entralgo es un teatro de ideas, que representa las teorías del autor sobre el comportamiento humano. Así, además de los grandes temas de la convivencia, la esperanza y el hombre religado a Dios, encontramos los temas paralelos de la importancia de la auténtica comunicación humana hacia la amistad, la necesidad de una integridad personal, el ataque a los prejuicios raciales y religiosos, y la necesidad de los otros para la autorrealización.

El tema de la convivencia constructiva se repite en toda su obra dramática. En *Entre nosotros* se hace posible cuando Sir Philip vuelve a Inglaterra víctima de su falso concepto de la dignidad humana, que había impedido la franca voluntad de los otros de conseguir una auténtica amistad. En *Cuando se espera* y *El Empecinado* la posibilidad de la amistad se enfrenta con guerras fratricidas; en *Judit 44* y *Tan sólo hombres* depende de la intolerancia religiosa; en *Las voces y las máscaras* la auténtica amistad no puede ser lograda porque los protagonistas, excepto Alberto, no tienen el valor de luchar por lo que desean ser; y en *A la luz de Marte,* el problema personal de Nora se

convierte en una obsesión que le impide relacionarse con los demás satisfactoriamente.

La esperanza, inextricablemente vinculada al concepto del hombre religado a Dios, se encuentra en casi todas estas obras, pero no aparece en *Las voces y las máscaras,* que termina con el fracaso del experimento de Alberto. En los demás dramas la esperanza aparece incluso cuando los personajes principales mueren (Marta de Leoven, Judit, Horacio y Juan Martín). El concepto del hombre religado a Dios, vinculado naturalmente al concepto de esperanza en la concepción antropológica de Laín, aparece claramente plasmado en *Judit 44, A la luz de Marte* y *El Empecinado.* La necesidad de una sociedad justa y democrática es muy obvia en *El Empecinado,* pero es muy clara también en *Cuando se espera, Judit 44* y *Tan sólo hombres.*

En todas las obras, hay uno o dos personajes que presentan las tesis del autor sobre la convivencia y la esperanza. Pablo, Roberto, Alberto, Molitor, Judit, Máximo, David y Bob, Horacio y Juan Martín hacen este papel de portavoces. Son gente racional e inteligente; en general son los que buscan la convivencia constructiva, invirtiendo en ello mucho de sí mismos, hasta el sufrimiento y el sacrificio. Los pensamientos de Laín también aparecen bajo la forma de figuras alegóricas que hacen un papel como el de los coros del teatro clásico griego. Al final, el mensaje de El Futuro es un mensaje de esperanza: «Esto vengo a ser yo cuando me hago presente». La Voz de *Las voces y las máscaras* no ofrece esperanza en sus comentarios, en medio de una acción dramática donde predomina el miedo a ser uno mismo. El Ciego, quizás el personaje alegórico más gráficamente representado, no sólo nos narra lo que ocurre al héroe en el Romance, sino que nos retrotrae a la figura legendaria del Cid.

Hemos visto, también, cómo varias heroínas juegan un papel importantísimo en las obras. Diana es el eje central de la trama que hace surgir la amistad auténtica entre los arqueólogos. Judit clama justicia para el pueblo judío, y llega a sacrificar su vida en el fallido intento de matar al hombre que simboliza la tiranía del nazismo. La dificultad de comunicación de Nora con su marido, así como su obsesión por la maternidad hacen desembocar la acción en la trágica muerte de éste. Por fin, tenemos un personaje fiel y compasivo, Olalla, que juega el importante papel de ser el soporte del héroe guerrillero en la adversidad y que se constituye en la esperanza de los ideales de él por una España libre y justa.

El teatro de Laín se caracteriza, en otro nivel, por su estilo, claro, preciso y, a veces, poético. Algunos personajes son reales y convincentes, aunque generalmente pecan de demasiado intelectualizados, al tener que plasmar las ideas del autor y estar al servicio de éstas.

En cualquier caso, creemos muy recomendable que estas obras olvidadas de Pedro Laín puedan mostrar al público otra dimensión de sus conocidos libros de ensayo. Son en realidad ensayos dramatizados, que, aunque no susceptibles de competición con los autores teatrales más establecidos en España, merecen una lectura si uno quiere conocer de forma completa el rico mundo de ideas de Pedro Laín Entralgo y la evolución vital de un pensador comprometido.

Donald W. Bleznick

EL MEDICO Y EL ENFERMO



Laín y la Medicina

Pedro Laín Entralgo entra hoy en este homenaje bien merecido y archijustificado. La figura de nuestro intelectual ya tiene fuertemente acusados los perfiles de fecundidad espiritual y de rigor cultural que para ello se necesitan. Son muchas las perspectivas desde las que nos es posible enfocar y analizar la labor lainiana: ensayo, tratado, indagación histórica, artículo periodístico, conferencias y, cómo no, incluso teatro. En cualquiera de estos rostros de la actividad cognoscitiva de Laín se inscribe, con seriedad, e incluso con drama, una máxima y exigente vivencia de responsabilidad intelectual. Laín es un forzado del deber. Dicho de otro modo: es un prisionero de lo moral. Por eso sus libros, su copiosa producción escrita, rezuma de obligaciones ante él mismo y ante la sociedad en la que vive. Sus obras enseñan, y enseñan, antes que otra cosa, a ser verdaderos, a ser auténticos, si por autenticidad entendemos —y no hay otra— la fidelidad al propio programa de vida, esto es, el atenimiento a ciertos valores que uno practica y en los que uno cree incondicionalmente.

La historia viva y modernizadora

Yo estimo que es de ahí de donde debe y puede arrancar cualquier consideración crítica en torno a la obra de Laín. Ante todo, bucear en las páginas lainianas —y la tarea no exige grandes esfuerzos— la advertencia ética que de ellas se desprende. Y que, en definitiva, puede ser vista así: he aquí un libro del autor, uno cualquiera. Aparte de lo que en él haya de contenido especulativo, o de investigación concreta, aparte, digo, de todo esto, lo primero que pide, sólo por el hecho de existir, esto es, de poder tenerlo entre las manos y hojear su índice, es una enseñanza: así hay que hacer las cosas. Así es preciso trabajar. Esto, este volumen, es verdadero y posee un entramado que el talento y la aplicación del autor ha ido poco a poco elaborando. Pues bien —parecen decirnos sus páginas—, haz tú, lector, lo propio. En lo que sea. Escritura, labor cotidiana, relación con los demás. Procura ver claro, aun cuando la acuidad y la profundidad de lo percibido no sea la misma en ti y en mí. Pero no dejes, bajo ningún pretexto —pereza, inercia, enquistamiento, fanatismo— que la pasividad te embargue y te torne estéril. He aquí, según yo pienso, la inicial lección moral que deja oír, con su sola presencia, cualquier producción de Laín. Después, o mejor, a seguida, vendrá la lectura reposada y, con ella, la enseñanza, la animación de nuestro espíritu, la claridad y, también la duda; quizá el desasosiego, o aún más allá, la discrepancia. O lo que es lo mismo: el diálogo.

¿Qué quiere decir todo esto? Pues, sencillamente, que esa obra está viva. Que alcanza vigencia. Por eso nos hace compañía y por eso, al aleccionarnos, no deja de amonestar

tácitamente nuestra cómoda pasividad. Esta pasividad tiene grandes inconvenientes. Entre otros, el no pequeño de valorar la obra del intelectual —del que sea—, desde sistemas y métodos ya fenecidos, o desde enjuiciamientos rápidos, superficiales y, en muchas sazones, meramente anecdóticos. Para mí un caso muy claro de este vicioso justiprecio frente a la producción lainiana aparece cuando el público, el gran público —y, en ocasiones, también las minorías se comportan como gran público— enfocan la faceta historiográfica de Laín. Que esa cara es amplia de recorrido y ceñida de indagaciones nadie puede negarlo. Entonces, la ecuación Laín igual a un gran historiador de la Medicina, parece que agota cumplidamente el horizonte intelectual de nuestro hombre. Como, por otra parte, la Historia de la Medicina, apenas si rebasa, en el concepto general, la imagen en desfile de una larga serie de figuras y hechos reseñables y describibles, se pasa así a entender el esfuerzo lainiano, y el de la magnífica escuela que él creó, como una tarea de catalogación, más o menos minuciosa, de lo que en el terreno médico ha ido aconteciendo a lo largo de los siglos. Naturalmente que esta idea, raquítica y adulterada, hace tiempo que ha sido superada en la historiografía en general, y en la médica en particular. La actitud intelectual de Laín y de sus colaboradores lo confirma brillantemente. Es casi obvio el afirmar que la Historia de la Medicina, tal y como la practica Laín, es una estructura compleja en la que entran las realidades clínicas, con todos sus problemas y avatares y, además, o mejor, en imbricación íntima, las corrientes filosóficas de la época que sea, las dinamicidades sociales, los factores económicos, etcétera. En resumen: la Historia de la Medicina, entendida de este modo, forma parte de un corpus cultural amplio, en él se inserta y en él participa con energía fecundante. Es también, y en un sentido muy radical, Historia grande, Historia de todos.

Es, digámoslo de una vez, Historia viva. Que se hable de Hipócrates o de Boerhave, que se hable de Alcmeón de Crotona o de Virchow, todo ello nos concierne muy de cerca. Si somos clínicos, por una serie de razones que, enumeradas a vuela pluma, suenan así: en nuestra Medicina surge una y otra vez el afán insólito de abarcar la suma explicitadora del hombre y de su mundo sobre la base de explicaciones médicas parciales. La Medicina actual tiende al gigantismo ideatorio, y éste es un peligro sumamente grave. Desde la doctrina de la alergia hasta el Psicoanálisis, o las generalizaciones fundadas en los hallazgos de la Biología molecular, asistimos, somos testigos de una arriscada sustitución: la de una realidad limitada, valiosa pero limitada, por una conceptuación que se pretende posea validez universal explicitadora. Pues bien, frente al gigantismo doctrinal de nuestra Medicina, el remedio consiste en la consideración histórica. Las doctrinas, más o menos elaboradas, ya están virtualmente presentes en algún tiempo pasado. Pues una cosa son las realidades concretas —este proceso morboso, aquel procedimiento curativo— y otra muy distinta la teorización en torno a esas realidades. Primera enseñanza lainiana. Mas quisiera ser bien entendido. No se trata de sentar irresponsablemente que, desde el punto de vista histórico, todo, o casi todo, esté ya de algún modo dicho. Nada de eso. Nada está completamente dicho. Nada. En realidad de verdad, todo está por decir. Lo que pasa es que hay cosas que quedan, que deben quedar intramuros de la Medicina y de allí no moverse.

Pero el clínico, por su parte, lo que hace es dar con una explicación técnica orientadora —y siempre cambiante— de lo que le ocurre al enfermo por el hecho de estar

enfermo. Esa es la consistencia de la enfermedad como realidad intramédica. Sin embargo, lo patológico es una constante histórica —a pesar del «Stilwandel» de muchas afecciones—. Por eso puede afirmarse que el entendimiento de lo morboso es una variable histórica, aunque bajo ella fluya una corriente unitaria de aclaración intelectual. La Historia de la Medicina viene a ser el antemural que proteje de la confusión entre lo que es idea explicitadora y lo que es hecho explicitado. (El problema histórico y conceptual de la inmunidad podría constituir un buen ejemplo de esto.)

Y aún hay más. Muchas veces lo que ciertos venerables patriarcas de la Clínica dijeron, aquello que sostuvieron, no es que sirva, de alguna manera, para la investigación contemporánea. Lo que me interesa acentuar es que la exigen, la piden y, en cierto sentido, la justifican.

Asistimos aquí a una aparente paradoja, a un acaecer notable que, pienso yo, jamás se ha subrayado con suficiente energía, a saber, que en este paso, *la Clínica se moderniza merced al contacto con el pasado.* Basta leer *La curación por la palabra,* obra de prima importancia en la producción lainiana, para sentir la gozosa y enérgica impresión de que ante nuestros ojos se estremece, fuerte e inquietante, la vida germinal, y a la vez plenaria, de nuestras más recientes adquisiciones psicológicas y antropológicas en las que navega, decidido e iluminador, nuestro homenajeado. El dicho de James Hillman según el cual la Psicología profunda se define como «el *logos* para el *pathos* de la *psyche*» no es, quizá, toda la verdad, pero se le aproxima bastante. Y en la espalda de esta frase resuena para nosotros, advertidos y aleccionados por Laín, el logos hipocrático en tanto que palabra comunicativa, o como agente de persuasión, la doctrina platónica de la acción terapéutica de la palabra, el problema de la catarsis, etc. La antigüedad clásica está aquí, de la mano de Laín, a pedir profundización, disección, aclaración.

La Historia como descubrimiento del presente

Hasta aquí las premisas médicas que la Historia de la Medicina, tal y como la entiende Laín, nos proporciona. Ya sabemos, pues, que no estamos en condiciones de generalizar los saberes médicos. Que debemos rechazar el gigantismo doctrinal. Y ya sabemos, además, que el concurso de la Medicina al conocimiento universal estriba en su papel de aclaración de determinadas incógnitas humanas.

¿Y las consecuencias? Son éstas: el mostrarnos claramente el subsuelo diacrónico de las más aventuradas doctrinas clínicas. O lo que es equivalente: la sensibilización para el campo de fuerzas cultural e histórico de los saberes clínicos. El adoctrinamiento sobre el verdadero papel de aportación parcial que la Medicina otorga a su específico contenido en relación con las grandes concepciones universales del mundo actual. La ayuda consistente en considerar el patrimonio médico —las conquistas de toda índole— como una donación y no como una solución definitiva. Como una colaboración y no como una clave universal. El hacer resaltar, con decisión, y lo que más importa, con insistencia, que todas las metódicas médicas, que todos los procederes clínicos, por sutiles que sean, por complejos y ultramodernos que resulten, suponen, indefectiblemente, una base ideatoria muy anterior en el tiempo. El clínico es creador en la medida en que

es heredero. Aún más: la valoración histórica —tal y como Laín la lleva a cabo— favorece el nítido deslinde entre lo que es idea que explica de lo que es hecho explicado por la idea. Y, finalmente, la faena lainiana nos desvela la carga de energía renovadora yacente en determinadas y viejas concepciones médicas.

Pero ¿cuál puede ser la síntesis de todo esto? Simplemente, lo que yo deseo denominar *la apertura de la realidad clínica,* en tantas ocasiones angosta, a pesar de los progresos técnicos, por la pobreza de perspectiva histórica. Por eso digo y sostengo que el trabajo historiográfico de Laín constituye una aportación positiva —una aportación *de hecho*— al enriquecimiento de la Medicina clínica. Hay cosas que pueden nacer, y en verdad nacen, de la probeta, del microscopio, o de la placa radiográfica, pero también hay cosas —empleo el término cosas en su acepción más concreta— que pueden nacer, y nacen, de la mente. De lo que se piensa. De la reflexión renovadora y potenciadora. Laín ha enriquecido el paisaje médico y, gracias a su esfuerzo, lo vemos desde una perspectiva distinta a la tradicional. En el fondo, se trata de *otra* realidad que sin dejar de ser la misma se nos ofrece en horizontes más dilatados y más fecundos. *Laín, estimo yo, ha aumentado la cantidad de realidad de la Clínica.* Y esto ya no es una empresa de catalogación y recuento minucioso. Esto es un descubrimiento. Yo como tal lo tengo.

Medicina y Antropología

Hasta aquí lo que podemos considerar como contribución de Laín a la historia de la Medicina en sentido estricto. Pero el camino de nuestro autor no remata en este punto. Poco a poco, y por pura necesidad interna, esto es, por la necesidad que emana de los supuestos mismos dentro de los cuales se inserta el movimiento especulativo del historiador, algo le mostraba su propio edificio como inacabado. O mejor aún: como necesitado de más amplio fundamento. Así nació la idea de crear una Antropología médica. Una Antropología médica para clínicos en la que se pusiera de relieve la unidad sistemática de lo que es morfología, de lo que es fisiología, de lo que es psicológico y de lo que es sociológico. Pues bien, todo esto, a su vez, se enmarca —«como figura global y unitaria», según las palabras del propio Laín— en lo que llamamos biografía.

Mas por otra parte, para que de verdad exista biografía, esto es, realización personal de la existencia, es menester que eso que conocemos como cuerpo —con todas sus complejidades y todos sus arcanos— sea, a su vez, unitario. Nada de lo material por un lado y lo psíquico por otro. Nada, tampoco, de suma, sino, más allá de ambas posibilidades, una indiscernible estructura última. Es lo que Laín llama «la total realidad del hombre». Pues, y en esto sigue a Zubiri, todo lo orgánico es humanamente psíquico y todo lo psíquico es humanamente orgánico. Estamos, pues, ante el «psicoorganismo». Que es por ende, una realidad estructural única, realizada de continuo a favor de una dinamicidad que sólo la muerte remata. Dicho de otra manera: hay cuerpo y hay intimidad. O, siguiendo a Ortega, «cuerpo desde fuera», y sentimiento del propio cuerpo, «intracuerpo». A partir de estas consideraciones, va Laín modulando, con tino y rigor simultáneos, los modos del cumplimiento vital y del cumplimiento biográfico de la criatura humana. Que, por supuesto, se sitúan fuera de los límites de cualquier enfoque exclusivamente positivo. ¿No nos advirtió Szent-Györgyi que cuando estudiamos

la vida, vamos zambulléndonos desde niveles altos a otros cada vez más inferiores hasta que, en un punto, la vida se desvanece y nos quedamos con las manos vacías? Las moléculas y los electrones —advertía el ilustre investigador— «have no life».

Como vemos, siquiera sea sucintamente, la ideación y la sistematización lainianas van de par. Abundan los distingos, las clasificaciones. Con todo, bien sabe nuestro autor que ahí no concluye nunca ningún saber básico, ningún saber esencial. Porque más allá siempre surge una «terra incognita», una radical ultimidad a la que probablemente —o sin probabilidad alguna— nunca accederemos. Hay en el hombre «un "quid" supraestructural» —palabras del texto lainiano— cuya admisión depende de la perspectiva metafísica, o religiosa, que ante él adoptemos. Es lo que Ernst Jünger califica de «tercer principio», allende las fronteras de la cultura y de la Naturaleza.

Así, sin apenas apercibirnos, vamos cayendo en la cuenta del camino recorrido por Laín. Un camino de perfección: de la historia de la Medicina a la Antropología médica y, desde ésta, a una concepción totalizadora de la criatura humana, sana o enferma. De la Antropología médica a la Antropología general. Ahora prepara un nuevo libro, al parecer sobre la historia y la teoría del cuerpo humano. Esperemos que en él se eluciden todavía muchos de los problemas que nuestra consistencia orgánica engendra. Con todo, una cosa es clara, a saber, que desde lo hasta hoy alcanzado, el esfuerzo lainiano se ensambla en algo más que el ensayismo médico o, en definitiva, el ensayismo en general. El mismo definió este género literario, lo que Bacon denominaba «meditaciones dispersas», como «sugestiva teoría de urgencia». Nada, o casi nada, tiene urgencia en la producción de Laín. Todo es reposado, riguroso y minucioso. En última instancia, exigente. Si Ortega, a su vez, caracterizó al ensayo como «la teoría, menos la prueba explícita», nada más lejos de la actividad intelectual lainiana que el divagar sin más. Sus aportaciones a la Historia de la Medicina, su Antropología médica, y sus obras de Antropología estricta, v.g. *Teoría y realidad del otro, Antropología de la esperanza, Sobre la amistad,* etc., son densas producciones con muy abundante y, a la vez, ceñida prueba explícita.

Todo esto concede al Corpus doctrinal médico de Laín una evidente trascendencia. Y no del todo reconocida, al menos, en sus últimos alcances. Cuando apareció su *Antropología médica,* yo la saludé como algo absolutamente nuevo y original. Entonces escribí: «Que yo conozca, hasta el momento actual no hay un solo libro con tales dimensiones intelectuales en la producción bibliográfica mundial». Los antecedentes —Siebeck, Erwin Strauss, Medard Boss, von Gebsattel, o V. von Weizsäcker— son ilustres, pero son eso, antecedentes. Porque una cosa me interesa subrayar. Esta: los últimos libros de Laín, tan fecundos, no son centones de los que pueda extraerse alguna suscitación más o menos sugestiva, o la mina para arrancar de ella citas eruditas y oportunas. Son algo distinto. Son aportaciones iluminadoras y fecundantes del horizonte mental en el que se mueven la indagación y la ideación médica de nuestro tiempo. Son avances, conquistas. Algo tan bien perfilado como pueda serlo un hallazgo concreto de laboratorio o del ejercicio clínico. Mas para entenderlos así cumple, antes que nada, abrir los ojos al paisaje del esfuerzo cultural de nuestro tiempo. En el que la faena médica está, por descontado, inmersa. Una cazata corpuscular de los físicos modernos se inscribe en el mismo campo de fuerzas espirituales que un avance en el análisis existencial de

la criatura humana. Pues en el fondo todo es uno y lo mismo. Ya que todo surge de idéntico manantial: el del «quid» supraestructural del hombre. De su misterio y de su inefabilidad.

Para terminar: por su labor, por sus conquistas intelectuales, la figura de Laín Entralgo pasará, a su vez, a la Historia de la Medicina. ¿Como relator de la misma? Sin duda. Y también como descubridor de nuevas, de inéditas y originales realidades.

Por eso yo titulé mi pequeña aportación a este homenaje, «Laín y la Medicina». Toda la Medicina. La que se describe y la que se hace. La de antes y la de hoy. En buena medida, también la de mañana. No se trata sólo de Historia, aunque la Historia haga punto de presencia abultada en la noble obra lainiana. Se trata de Historia y más-que-Historia. Se trata, en definitiva, de avance, de progreso, de ir hacia el futuro. Se trata de creación, de auténtica creación. Y ésta sólo se consigue si se atina, como le ocurre a Laín, con la luz que nos revela algún escondido filón jamás antes visto.

Domingo García-Sabell

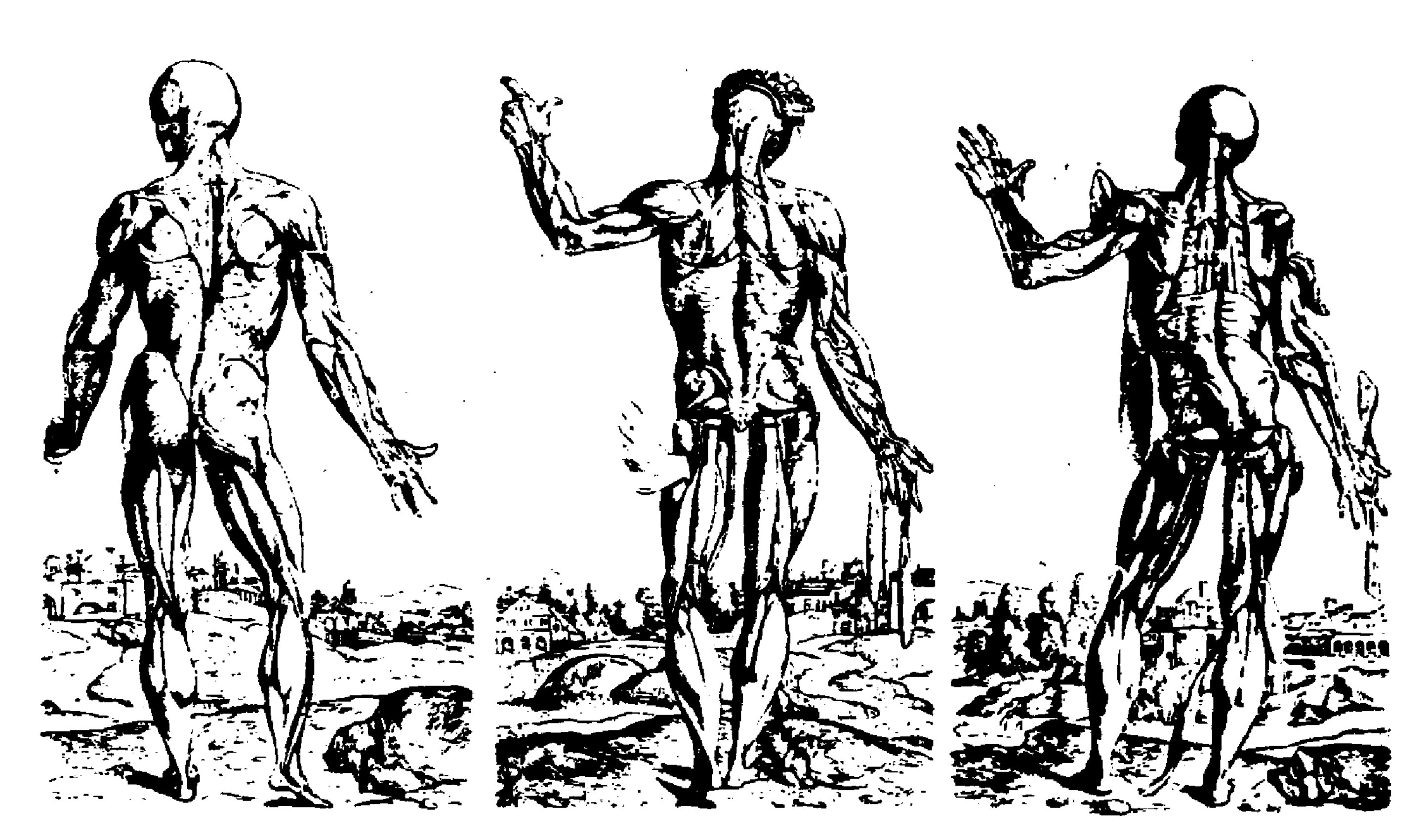


Fig. 1 Fig. 2 Fig. 3

Andrea Vesalio: De humani corpori fabrica (Basilea, 1543)

El pensamiento médico de Laín Entralgo

El poliedro y la esfera

Desde «el espíritu de geometría» pitagórico y el eidetismo jaenschniano sale en su espacio-tiempo, un Pedro Laín Entralgo configurado por una esfera, con un poliedro interno.

El poliedro surge de la polimatia —la diversidad de los conocimientos—, es por supuesto regular y simétrico. Un constructo de rayos, radianes, arcos y facetas triangulares realizado por los juegos de la π; rotundamente sencillo de tan rico y múltiple. Iridiscente.

Por fuera es una esfera alisada y densa, a la vez que dinámica en su trayectoria etérea. Las dos estructuras formales son un solo cuerpo, al parecer redondo. Un mundo, girante y avanzante procedente de muy lejos —siglo VI, antes de J.C. y de más atrás todavía—, por fortuna ahora visible y presente, incluso asequible; que está aquí, que seguirá estando mucho tiempo, por su cualidad de perdurable, y por su solidez.

Esta esfera con poliedro, tan animada —animada a hacer—, es un hombre venido de un pueblo de Teruel, que se hizo médico, salió a ver Europa hace cincuenta y seis años, aprendió alemán, griego, historia, patología, filosofía y todo lo necesario —para él todo era necesario—, a sus proyectos juveniles. Estudió para ser catedrático de Historia de la Medicina, lo que consiguió inevitablemente, siendo profesor brillante y haciendo a la vez historia en la medicina. Muchas historias. Muchos libros. Muchas ideas desarrolladas. Y dos obras.

Una de ellas: el producto de su trabajo, de sus investigaciones históricas y filosóficas, de sus cavilaciones y análisis es el gigantesco Oppus Lainianum, el producto de sus sabidurías y criterios. Lo que quedará.

La otra, consistió en hacerse a sí mismo: en formarse, perfeccionarse, reformarse, afirmarse y tiene los años que él cumple. Un Oppus con tiempo —tempo de Laín—, con estilo y con nivel Laín, y cuyas claves son el rigor, la voluntad, la profundidad, la laboriosidad, la responsabilidad, el respeto y la pasión por lo humano, el implacable servicio a la enseñanza y a la cultura. Por su capacidad y contenido se le ha llamado «la cabeza universal».

El médico y la medicina

Aunque no ejerce, Laín tiene conciencia y vivencias de médico, en algunos aspectos de asombroso realismo, sintiendo las situaciones del quehacer clínico «como de prime-

ra mano». Igualmente entiende al enfermo en sus anhelos y reacciones y percibe también la enfermedad como hecho anonadante que le sucede a una persona antes sana, alterando diversamente su existencia.

Acto médico, profesión de clínico, situación de enfermar, enfermedad como acontecimiento humano y relación médico-paciente son los temas de un estudio prolongado y reiterado que le ocupa a Laín la vida entera, y que desde la vastedad y hondura de sus conocimientos le sirven para crear una teoría de la patología humana: antropología y filosofía de la medicina. Elaboración mental pura y aplicable; grandiosa y original.

La obra —las dos—, de Laín, son el resultado de una decisión precoz y mantenida, de su vocación hacia el hombre y hacia el saber, apoyada en exigencias intelectuales de la mayor altura. Y han supuesto asimismo la preparación de un soporte metodológico e instrumental muy complicado, en un ambiente contrario al sistema que Laín iba necesitando.

Se tiene que armar de una cultura clásica y a la vez moderna, en áreas científicas, históricas y literarias con sus correspondientes expresiones y de las antenas aptas para la captación de las señales de su tiempo y de los signos —crípticos o simbólicos— del pasado.

Grecia, el prehelenismo, Roma. El Medioevo, el nacimiento de Occidente y el Renacimiento. El siglo XVI en España y Europa. El Nuevo Mundo. La razón, y los siglos XVII y XVIII. El XIX y la reinvención de la Ciencia. Los cambios sociales, las ideologías y revoluciones. Siglo XX, el Progreso y los retrocesos, los probabilismos de la futurología. La realidad de antes y la de hoy, incluso la de mañana del enfermar humano.

En los conceptos, los autores, las escuelas y las corrientes doctrinales de toda época y lugar, Laín, va avanzando, haciéndose, en su praxis, en su logos y en cuanto persona. Mientras habla, explica, dirige y escribe.

El lenguaje le preocupa y ocupa, al darse cuenta inmediatamente de sus posibilidades y de sus limitaciones en la ideación: el lenguaje permite e impide ya que es el pensamiento mismo. A la vez, el pensamiento son los lenguajes, pues ambos surgen genéticamente en interestimulación y en interfecundación.

El lenguaje médico —tema de una serie de artículos que está publicando en *Jano* ahora—, reviste para Laín una importancia fundamental.

Es la base, el instrumento facilitador de los conceptos posibles y su calidad de precisión revela la riqueza intelectual de un contenido. O su pobreza y chabacanería, tan frecuentes en bastantes comunicaciones actuales, realizadas con tópicos vulgares y un exiguo vocabulario; en ocasiones, es desolador.

Laín aboga por un lenguaje sobrio y preciso, sin miedo a los neologismos —en Medicina indispensables—, ni a las novedades lingüísticas procedentes de la invención técnica. Un lenguaje cuidado y cuidadoso en el que las palabras y las ideas sean una realidad simultánea, como un cuerpo y su piel —piel ceñida y sin arrugas—.

La retórica está pasada y sólo representa junto al exceso de citas, la pobreza mental del hablante o escribiente. Pero si la medicina es una actividad de alta categoría intelectual deberá disponer de un léxico extenso que le permita realizar frases exactas adecuadas a la complicación intrínseca de los fenómenos.

Los datos tecnológicos y científicos con sus variables, deben ser traducidos para una «única lectura posible» en el receptor del mensaje.

Asistolia, cetogénesis, amaurosis lacunar... y cualquier expresión del diagnóstico y de la terapéutica tienen que llegar de una manera fulminante e inequívoca en el tam-tam del ejercicio médico.

Los lenguajes son muchos: el de las actitudes —favorable u hostil—, el afectivo —amable e indiferente—, el emocional —de simpatía o de agresividad—, el de los silencios que unas veces animan y otras desploman al interlocutor sobre todo cuando no puede llegar a serlo, si el médico no hace caso o «no recibe» la reclamación del demandante (de ayuda y de interés).

La medicina se hace en comunicaciones interpersonales, a las que Laín ha dedicado páginas brillantes valorando por igual las dos fases del diálogo entre el enfermo y el médico; el de las palabras —palabras-clave, palabras-drama—, que van de uno a otro, y el de sin palabras, el de la escucha —atendiendo y entendiendo—.

Un lenguaje claro y conciso es obligación del médico para el enfermo y la familia, elaborado con las palabras más adecuadas al interlocutor. A la vez el acto de escuchar en el que han sido maestros Freud y nuestro José Germain, es decisorio para la evolución de la enfermedad.

Pocos médicos escuchan hoy día, lo que es interpretado desde el paciente como falta de interés, más que por carencia de tiempo. Laín marca reiteradamente la transcendencia que tiene para un angustiado doliente el hecho de ser oído con atención, expresiva de que «le están haciendo caso».

Variados lenguajes, formas muy distintas de entendimiento médico-paciente, ya que la situación morbosa necesita ser transmitida, recibida y confirmada.

El médico con más cultura e informaciones dispondrá de variados lenguajes para las infinitas —tantas como individuos trate— situaciones en que se encuentre, adaptándose él al paciente y no al revés. Habrá de esforzarse en ser bien comprendido, repitiendo y explicando todo lo que haga falta. Lo que el enfermo necesite.

Hoy la medicina se enfrenta a la revolución de sus medios expresivos: las nuevas formas de conceptualización, codificación, decodificación y de iconografía. Los lenguajes a-verbales y los metalenguajes encuentran a un Laín joven y moderno en condiciones de recepción comprensiva y de aceptación inmediata.

Nueva morfología, velocísima transmisión de las señales, preparación del mensaje para su emisión, universalismo con una sola ciencia en el mundo, alta tecnología y adecuación mental para «otros modelos» de pensamiento, son engullidos por Laín para una digestión tranquila.

Pedro Laín es hombre de hoy y de mañana. No se opone a la informática electrónica, «la pone» en su sitio, como auxiliar valioso e indispensable en las ciencias médicas contemporáneas: las que se están transformando en conceptos, instrumentos y métodos para entrar bien en el siglo XXI.

Laín tiene capacidad anticipatoria y está en condiciones de lucidez y de ánimo para comprender los sistemas estocásticos y prospectivos. Ha encarado la futurología, desde su formación histórica con ironía y benevolencia, sin fanatismo, sin deslumbramientos

pueriles. Se acepta, y se usa lo que va viniendo —cosas, objetos, modelos, ideas— pero se critica y analiza —sin pre-juicios, por supuesto—, ya que el oficio de reflexionar, es desde Sócrates, opinar de todo: despanzurrar la realidad.

Laín ha contribuído a valorar «el ojo clínico», y a desmontarlo también, a poner el ojo en su sitio: en la cabeza rostral, después de tanta «intuición» y «sexto sentido», cuando fue cualidad de algunos destacados médicos producida por el estudio, la amplitud casuística y el interés verdadero por la enfermedad de una persona, o por la situación de «alguien» atrapado en un morbo concreto.

Sólo han tenido «ojo clínico», o sea, el diagnóstico a primera vista, médicos sagaces de amplia experiencia o curanderos, también muy listos y expertos en el trato humano. Los que han sabido leer el lenguaje ágrafo y averbal de la expresividad patológica, subliminal para la mayoría de las personas.

La transformación de los medios diagnósticos que permiten ver «el cuerpo por dentro», desde los descubrimientos de Röntgen, las endoscopias, análisis bioquímicos, técnicas de resonancia magnética nuclear, angiografías, scanners, láser, gamma y termografías el tradicional ojo clínico tendrá que adiestrarse en las nuevas posibilidades perceptivas. Seguirá siendo indispensable para mirar a los ojos del enfermo. Para captar los lenguajes de su mirada, sus gestos, su actitud, y medir como método irremplazable, la angustia del otro.

Las palabras del médico pueden curar incluso sin refuerzo de fármaco alguno. Este es el misterio del verbo, el «épos» terapéutico —la psicoterapia surgente—. Mas a veces, frases imprudentes de médicos sin noción de la trascendencia que sus palabras encierran para personas sensibles, pueden llevar a la neurosis obsesiva, a las más negras depresiones. Laín advierte e insta al exquisito cuidado que hay que tener con lo que se dice a ciertas personalidades sugestionables o aprensivas. El lenguaje del médico —palabra suelta, informe «secreto» que el paciente lee inmediatamente e «interpreta» según su estado emocional—, puede originar una enfermedad por «disparo» de mecanismos de «fijación» y en algunos individuos especialmente lábiles, llevar al suicidio. Nos ruega Laín que nos produzcamos «iatrogenias» —la enfermedad causada por el médico o el medicamento—, con nuestras palabras.

El médico y la cultura

La cultura de un profesional le permite situar los hechos y los fenómenos de su interés. Colocarlos en su lugar, o como suele decirse, meterlos en un encuadre de coordenadas y precisiones. La cultura forma a la persona, ayuda y permite el trabajo de la inteligencia. La califica y valoriza. Precisamente Laín en un reciente artículo, «El horizonte intelectual del médico» (IX-1986), exprime el tema desde un enfoque renovador.

Dice: «El médico intelectualmente ambicioso debe conocer todo lo relacionado con la actividad y la vida del hombre». Además de las materias de su «curriculum» son importantes para él: la «literatura», consumiéndola o produciéndola en la medida de sus capacidades; la «historia», memoria del devenir del hombre, relación de acontecimientos pasados indispensable para comprender los presentes y valorarlos con atino; la «psicología», la general y la intrínsecamente médica pues en cuanto manejador de «cuerpos

y almas» su materia prima está en la personalidad, la conducta, la emoción de los enfermos (y de los que han enfermado o puedan enfermar); la «sociología», ineludible por la índole plural del hombre que enferma como miembro —individual— de un grupo, en un tipo de medicina progresivamente socializada y dependiente de la Administración. De las políticas sanitarias propias e internacionales (O.M.S.).

En el horizonte de la cultura médica coloca también Laín a la «economía», asunto obligatorio para médicos y ciudadanos incluídos en proyectos asistenciales de diseño económico y consecuencias particulares —el gasto sanitario, la atención obligatoria—; la «bioética», antigua deontología, ciencia acuciante en las dramáticas situaciones cotidianas que al médico se le plantean desde el aborto, la eutanasia, los tratamientos agresivos, a las internaciones forzosas, los «lavados de cerebro» y las variadas «iatrogenias»; la «política» asimismo debe participar en la preparación de un profesional si aspira a ser miembro consciente y libre de un país; la «filosofía» por supuesto, para Laín «nervio y fundamento de todo saber científico si quien lo posee no quiere quedarse en la superficie de las cosas», la «esencial» —de esencia— filosofía de la medicina; la «antropología», su materia para el médico, la trate en general o en particular —clínica o médica— en sus aproximaciones a la enfermedad y al enfermo, hoy en auge explosivo desde el atractivo de la antropología cultural; el «derecho», la «medicina legal» y la «jurídica» son incorporaciones beneficiosas, opina Laín, para una completa «puesta a punto» del médico interesado en la posesión de un equipaje intelectual adecuado.

Y no basta. La enorme cultura de un médico cualificado comprende también la música, las artes plásticas, la afición a los viajes para ver los datos de la historia en su marco geográfico, la matemática y estadística, los idiomas, la ecología, la gastronomía y la dietética —sea cual sea su campo—, el cultivo de una afición no intelectual, alguna actividad calisténica, visitar pueblos, hablar con las gentes rurales, y pasear por el campo para realizar su intraculturización, su perfeccionamiento particular.

Más «la otra cultura», la de la educación, afabilidad y buenos modales; la de saber vestirse, hablar y comer según el ambiente. La que hace del médico una persona civilizada y digna a la vez que sobria y de limpieza impoluta. La que transmite generosidad y altruísmo, da confianza y esperanzas. La que ofrece aspectos de honestidad y de sinceridad; de sencillez en el rigor.

Laín es muy exigente en su propuesta de ampliación del «curriculum» oficial. Al señalar sus insuficiencias se coloca del lado reformista: faltan conocimientos imprescindibles según nos acaba de demostrar, a la vez que sobran ramas y hojarascas perturbadoras en la preparación de generalistas, especialistas clínicos, investigadores y expertos en medicina preventiva.

No hay que interpretar su oferta como una sobrecarga de estudios interminables, destinada a los privilegiados en tiempo y capacidad mental. Su diseño formativo es un reto a los profesionales inquietos, y a la renovación del plan académico en la tendencia de organización departamental, con asignaturas de elección libre.

Eliminar y completar; hacia la meta de una preparación más ágil y abierta, sin bajar el «listón» que Pedro Laín ha colocado a sus «colegas» desde su enfoque desiderativo. Está en su altura, pues hoy la medicina supone una elevada y compleja selección de ciencias entrelazadas de fuerte dificultad; en métodos y en su semiótica.

Laín cita y refrenda a Ernst Bloch: «La Medicina —realizada, sabida y pensada—, es una de las actividades humanas más importantes e interesantes», demostrándolo con el índice temático de su propia obra.

El «modelo» médico de Laín

Del «nóos» al «logos», pues se trata de un inteligencia que decide llegar a sus máximas posibilidades ejercitándose en el estudio voraz y el «uso» de la razón. A los griegos pues.

Y Laín emprende el camino presocrático preparándose meticulosamente. El griego en Grecia y antes de Grecia. Y el helenismo abarcador —perdón, redundancia—, con los ingredientes precisos para su posesión desde atrás, cogiéndolo bien.

No es el estudiante de Historia de la Medicina que se sienta a tragar la historia y sus fuentes a la vez que se levanta yendo hacia ellas, armándolas. Desde el primer momento la historia sobrepasó a la Historia, con Nei-Ching, Imhotep, el Bhava Prakasha... apareciendo juntos Homero y Asklepio, Plutón y Platón. El camino hacia Hipócrates, conducía también a Aristóteles y se hacía con Tales de Mileto, Heráclito de Efeso, Pitágoras de Samos, Anaxágoras de Clasomena, Alcmeón de Crotona, Empédocles de Agrigento, Demócrito de Abdera y otras hermosas eufonías del Olimpo humano, que parieron el pensamiento —el de ellos y el de Occidente— confluyendo en el «Corpus Hippocráticum».

La Historia quedó sobrepasada desde sí misma, por las ideas de los hombres que la estaban haciendo; que serían la Historia, dando a la humanidad el Universo, la Vida, el Ser, la Existencia, el Destino, el propio Hombre. Crearon y describieron el proceso completo del razonamiento, la «physis», entidad real y natural; una explicación verosímil de los fenómenos morbosos y del enfermar humano.

Laín ya no era estudiante de Historia al ser seducido por la belleza de las bellezas, la mayor de las maravillas: la inteligencia del hombre en su estado puro y nasciente. Desde la de unos hombres; desde la suya, funcionando en el deslumbramiento inicial.

Y el presunto historiador, en el cálido clima de la Grecia antigua se desnudó, se sentó en una piedra y apoyó su cabeza en el puño de su mano derecha: «era» ya un «pensador». Y éste, es el «modelo» Laín. El modelo de él.

Así, en pensador, fue contándonos los hechos médicos, las particulares obras de los padres de la medicina, la significación y el sentido de la enfermedad en las distintas épocas, pueblos y culturas. Las escuelas de mayor relieve e influencia doctrinal, la anécdota y las reacciones de la sociedad a los médicos y a la medicina, en una valoración pormenorizada y consecuente. O sea: sistemática, ordenada, anunciada y remachada; pues así es, «su forma».

Laín coloca la acción médica en la mayor dimensión señalando su contenido ético en un humanismo transcendental. La medicina humanista de Laín, ya no es la del humanitarismo tradicional al quedar subsumido su sentido religioso-piadoso, en acercamiento cultural —moral y científico— a la persona enferma.

Los médicos tienen con Laín un esquema operativo. Una plantilla a copiar y apren-

der para hacer una medicina de pensamiento y reflexión. Una medicina interpretada de cualquier praxis, que rebasa las pretéritas teorizaciones en vacío.

No se lo puede imitar. Se lo puede seguir, arrastrados por sus fuertes convicciones: ver la dimensión de los hechos, intentar conocer su alcance, revelar las «señales» que la enfermedad hace al enfermo y a los que se creen sanos. Profundizar comprendiendo.

Amante de la sabiduría

Sí, amante de la sabiduría, mas no sólo esto. El poliedro revela que son muchos los amores, las tendencias, incluso los impulsos de Pedro Laín.

El saber es para él una afición antigua del inquieto niño turolense y del muchacho aplicado. Afición hasta el grado de progresiva necesidad, de ansia descontentadiza («Hasta que no se entera de algo no para, ¿qué es esto?, ¿de dónde viene esto?, ¿quién y cuándo lo dijo?...»). Hay que ponerla muy atrás en los inicios de su biografía, cuando frente a tantos niños desinteresados que estudian porque es obligación ineludible, otros, como Pedro, no paran de preguntar, de «dar la lata».

Los inquisidores ven lo que no ven los demás y algunos aprenden a leer por sí mismos, sin maestro ni aula, fijándose en los letreros y desde un continuo «¿qué pone aquí?», inician el descubrimiento del Universo (y del asociacionismo).

El ansia de conocer diríase (mal), que innata, pues lo parece, por su precocidad espontánea y su insistencia. Y en seguida, en cuanto surge «el libro» en el mundo de un chico inteligente (la enciclopedia, el bien llamado tesoro de la juventud, los relatos, el de cuentos, los de aventuras y descubrimientos, la historia «sagrada», las epopeyas), encarrila la curiosidad al formalizarse en los conocimientos particulares. Y el programa escolar queda desbordado cuando el alumno se da a leer por su cuenta, al entrar en el juego que durará tanto como su cabeza de «un libro lleva a otro», a muchos, a bibliotecas enteras (tipo Borges, Laín).

Las sabidurías son infinitas y el hombre no —por suerte—. Y el peligro de la dispersión, primero, hay que verlo; después, remediarlo mediante el truco de «los cauces y los límites» a fuerza de orientación, de sistema, de los objetivos, del esquema de los saberes parciales y del plan vital (el proyecto orteguiano) del adolescente.

La explosión se domina gracias al muro que pone la carrera con sus materias generales y especiales; la limitación propia de una profesión sustentativa y vinculativa. Con y a pesar de la cátedra universitaria, el «medio» de vida, Laín Entralgo logró seguir alimentando a un cerebro de insaciable y expansiva demanda.

La cátedra es para enseñar y aprender, y el que más aprende es el catedrático. Al preparar sus clases —en cuanto «teoría practicable»—, y al «darlas», el profesor recibe, pues «realiza» unos conceptos hasta ese momento «entes potenciales». Los saca de sí, los desarrolla, los regala, los hace vivir para recogerlos ya contrastados por el efecto producido y meterlos en la cartera.

Siempre vuelven a casa diferentes, y casi siempre mejorados. La «puesta en alumno», de los crudos ladrillos doctrinales, es una cocción que permite separar a los valiosos de los inservibles.

La evolución de Laín Entralgo es una resultante de su gran experiencia: del trabajo de catedrático, de las bordadas realizadas para seguir avante. De su sensibilidad a preguntas —la respuesta— de los estudiantes (los «oficiales», y los de «por libre») en distintas épocas, en diferentes medicinas. De su participación en la historia de su tiempo en tiempos de alter-acción.

La sabiduría lo ha llevado además, al esfuerzo de hacerse un estilo, una cultura de saberes y de datos, pero «una» no todas, no cualquiera. La que expresa su radical y determinada explicación de la realidad. De la conciencia en consciencia, «gnosis» y «phronein».

El arduo viaje iniciado en la Grecia micénica, desde España, con Europa, para España y en el Mundo, del amante de tantas sapiencias ha tenido una arribada compleja: Laín ha llegado a varios puertos a la vez y debe afrontar la ubicuidad.

La sabiduría tendrá que servir para organizar-se y para medir-se, para ser «uno y trino» terrenal. Su cualidad de poliedro en esfera, se lo permite y mantendrá la unidad soportando los diversos apelativos: helenista, cristiano, liberal, teórico, estimulador, antiguo, moderno, rebelde, conservador, incómodo, fácil, hermético, difícil, claro y oscuro.

Pues sí, los aguanta. Porque goza del sentido del humor, porque viene de un pequeño pueblo, porque tiene el milagro de Milagro, porque la cultura y los saberes no lo han destruído como persona. El humanista es un ser humano, es «gente». Verdaderamente, Pedro Laín es un hombre.

Su antropología médica

Para los médicos, es más un filósofo que un historiador de la medicina. Un pensador: que invita a pensar, desde su ejemplo y magisterio; que ha elaborado una medicina reflexiva, capaz de darse cuenta de sí misma; que ha recetado una medicina «con enfermo, médico y enfermedad»; que ha analizado los sustantivos, verbos, adverbios y conjunciones de los fenómenos patológicos esenciales; que ha antepuesto, postpuesto e impuesto precisamente el pensamiento en cualquier acto de la Medicina. Desde Zubiri y otros, desde el médico que lleva dentro.

El gran cardiólogo y ensayista de la medicina Francisco Vega Díaz, es quien ha visto mejor —por ser él mismo humanista recalcitrante—, la conjunción Laín-Zubiri. Dice: «Laín ha iniciado y desarrollado una filosofía muy completa sobre el quehacer médico, a través de estas premisas: 1) Esquematizar una teoría del cuerpo, en sus funciones organizadoras, configuradoras y estrictamente somáticas; 2) Establecer una disyuntiva de los modos cardinales en que la realidad exterior de la circunstancia médica se ofrece a la mente humana: la cosa "realidad" y la cosa "sentido". Así ha entronizado a efectos médicos las ideas de Zubiri» (*Jano,* VI-1981).

Zubiri en metafísico y Laín en filósofo médico han armado una construcción teórica de los más altos vuelos avanzando paralelamente en el análisis de la enfermedad humana, superadora del dualismo «subjetividad-objetividad» al describir el hecho morboso como una doble «subjetualidad». La «substante» y la «supraestante».

No hablan ya de «alma y cuerpo» ni de «psico-somático» sino de sistema psicoorgánico y de sus «subsistemas». Todo lo psíquico es biológico, y al revés. Hemos llegado. La inteligencia sentiente y el sentir intelectivo zubirianos llevan a Laín a comprender el proceso humano de encontrarse enfermable, de estar enfermo; a través del aprendizaje del dolor, de la experiencia del sufrimiento. Y Laín va siguiendo las vivencias de vulnerabilidad, de indefensión y desesperanzas de la persona enferma, convertidas en su *Antropología médica.*

El libro aparece en 1984 y se recibe como una antropología total: del enfermo y de la enfermedad; de la medicina; de toda clínica; de los procesos de equilibrio —salud—, y desequilibrio —enfermedad—; de la ansiedad y la angustia generadas; de la diada enfermo-médico; de la triada niño-madre-médico; de las familias y otros espectadores-actores del drama; de los destinatarios de la enfermedad, para los que «se arma»; de los menoscabos del proceso en la persona; de la gravedad sabida, presentida y eludida; de la verdad y las mentiras —las piadosas y las otras—; de los modelos de agonía y de las actitudes en la muerte humana —propias y ajenas—; de los compromisos y la responsabilidad del médico.

Entra, en la muy importante Historia de la Ciencia Médica Española, en el siglo XX. Con la *Histología* de Cajal y Tello, la *Patología General* de Novoa Santos, el *Diccionario de Ciencias Médicas* de Cardenal, la *Patología* de P. Pons, el *Diagnóstico Etiológico* de Marañón, la *Patología Psicosomática* de Rof Carballo, los *Estudios sobre Circulación Renal* de Trueta. La *Neuropsiquiatría Infantil* de Ajuriaguerra, la *Psicología del Niño y del Adolescente* de Moragas, las *Neurologías, Oftalmologías* y *Urologías* de los eximios catalanes, bien conocidas, y su propia *Historia Universal de la Medicina* —la segunda— en siete volúmenes— (Gracias, Albarracín), y tres tratados más, de categoría mundial. Las cumbres de nuestra mejor Medicina.

La obra ajustada y esencializada con pocas citas y un lenguaje estricto representa el pleno saber médico, la cultura y el humanismo de Pedro Laín Entralgo en su plenitud intelectual, quien nos la da, presentado como «vade-mecum» y mensaje para los clínicos *(The Physician's Desk Book).*

Es mucho más que eso. La *Antropología* de Laín interesa a todo el que trabaja con el fenómeno humano: al higienista, al sanitario, al auxólogo, sociólogo y psicólogo; al que prepara actores, astronautas y deportistas; al político, al abogado penalista y al jefe de personal; al instructor de militares y seminaristas; a los profesores y pedagogos. A cualquier tutor, conductor, monitor o manipulador de personas que sin darse cuenta actúa de antropólogo. Laín le hará «darse cuenta».

La medicina pensada y expresada así por Laín rebasa ampliamente la antigua consideración de «Ciencia, Arte y Caridad» al convertirse en un exigente proceso cognoscitivo por sus alcances y densidad temática. Dice él: «Desde 1941 una actividad intelectual siempre viva en mí, la cavilación sobre distintos hechos de la antropología médica; ¿acaso no es el enfermo un hombre con cuerpo que le impide esperar con normalidad, acaso el médico no es en consecuencia un dispensador de normalidad, un dispensador de esperanza? *(Antropología de la esperanza,* p. 7), y se mete en situación lanzándose a la disciplina del saber filosófico, el único que permite el tratamiento profundo de la realidad humana».

Su planteamiento metódico y ordenado comienza obviamente por el principio: el origen natural del homínido desde cualquier preposición prehomínida, enfocando la naturaleza animal del hombre desde el neoevolucionismo y la neurobiología comparada.

Laín ve que la cualidad de ser histórico —moderno—, es muy posterior a la de ser natural, que una sucede desde la otra en el salto cualitativo del devenir. El *homo faber* busca, escudriña, manipula, imita y repite hasta llegar a hacer cosas y deshacerlas. El homínido natural, altera la naturaleza, la cambia: trasladando una piedra en el paleolítico, curando un hipotiroidismo en la actualidad; plantando cepas, haciendo vino y autodestruyéndose por alcoholismo.

Laín se da cuenta de que el hombre ha llegado desde dentro, a ser a la vez vivo e histórico. «El hombre, según demuestran la paleontología y la arqueología comenzó a ser hombre cuando intentó crear belleza al inventar artefactos perfectibles y a transmitir sus habilidades —enseñar— a otros hombres» *(Ciencia, técnica y humanismo,* p. 39).

Prosigue considerando al hombre «animal de realidades». Un animal capaz de ser biológico y de vivir su vida. De hacer su vida y de hacer la historia con sus experiencias vitales. Animal constante al par que cambiante, con posibilidades de aprendizaje, adaptación y evolución —dejando y adquiriendo—. A la vez indigente y poderoso, con ganas simultáneas de avanzar y de retroceder, que ha conseguido sobreponerse a sus miedo telúricos, bien reales.

El día que con amuletos y gesticulaciones respondió a los pavores de la enfermedad y de la muerte, nació el médico. Y la Medicina. Digamos, hace cien mil años.

Refiere Laín que ha realizado su *Antropología médica* por dos motivos confluentes. Uno surgió al observar la tendencia de los patólogos —los especialistas— a tratar al enfermo como objeto viendo sólo la parcela de su interés. (Los internistas, generalistas y los extinguidos médicos de cabecera le han parecido más abarcadores del individuo enfermo.)

El otro, es de índole histórica, procede de su propia formación y de sus íntimas apetencias. De la actividad académica tan prolongadamente mantenida, de su inmersión —profesional y vocacional— en el pensamiento médico de los distintos autores, escuelas y épocas, sosteniendo que las ideas sobre la salud y la enfermedad, la vida y la muerte aunque pretéritas y alejadas pueden ser valiosas. La ciencia del presente, es una resultante de los conocimientos que la han precedido.

Hay una tercera causa: la antropología es un producto de su ser, pensante y pensativo. Unos hombres actúan, otros piensan; los prácticos y los teóricos. También se dan los teórico-prácticos y los intermitentes —los de «tiempo de sembrar y de recoger»—. Nuestro hombre es pensador a tiempo completo: piensa cuando piensa y piensa cuando hace. La acción de Laín es pensar.

Pedro piensa. Piensa que piensa. Piensa en lo que se piensa y en lo que no se piensa, en lo bien pensado y en lo mal pensado. Piensa en el pensamiento. Piensa en la carencia de pensamiento —y en sus consecuencias—. Piensa lo que sienten los que piensan y en lo que piensan los sentientes. Y así piensa que te pensarás, su vida, su obra de pensador resultó una filosofía del homo sapiens —sapiens— del homo «pensativus».

No una antropología filosófica a lo Cassirer o a lo Grothuysen. Una filosofía del hombre enfermo y del sano (si no es sano, no será enfermo).

Y su libro *Antropología médica,* para clínicos (de la especie reflexiva y racionalistoide), el marbete de un implacable y exhaustivo análisis del hombre y la persona, al pormenor; en tono mayor.

Es el alfa de cualquier aproximación a la condición humana, y el omega de la antropología, sin adjetivo. Y aunque el propio Laín lo estime «testamentario» es tan vigoroso su contenido que se impone como iniciático y liminar.

Sus notas son muchas y el registro extenso. Contenedores de una normativa con su ideario correspondiente, surgen de la comprensión de los acontecimientos patológicos de índole personal. Vienen de conceptos muy amasados, de actitudes bien examinadas y del condigno sistema cualificador. La «puesta en enfermo», es la «puesta en Laín»: la necesidad de aprehender los hechos desde el fondo de sus orígenes.

Laín acepta, «en principio» el sistema trifásico de la clínica hipocrática en su sentido más abarcador, con una primera etapa de examen general del ambiente, del enfermo y de los síntomas que él «trae» —un dolor, una alteración orgánica, una disforia—. El segundo momento se dedica al interrogatorio sistemático y a la minuciosa exploración que descubre «los síntomas del médico», o sea, al rastreo de señales empíricas determinadas —de una entidad nosológica concreta— y siempre en la disposición más amable y receptiva. La tercera operación es mental: el médico desde sus conocimientos y experiencia deberá discurrir para armar un diagnóstico con su pronóstico, de los que dependerá el tratamiento; los consejos pertinentes. En orden, paso a paso, razonando todo, para percatarse adecuadamente del proceso morboso, de quien lo padece y de la circunstancia; con interés verdadero, delicadeza, discreción y el mayor respeto.

Esta medicina técnica, culta y humana, que explica la perdurabilidad del famoso juramento hipocrático es para Laín la medicina de Occidente. Con sus agregados conceptuales y operativos, con la Ciencia de hoy.

También fue la del famoso doctor Gol, clínico práctico a la vez que intelectual de alto rango, de entrega absoluta a los enfermos dramatizada en el hecho de su «muerte en consulta» entre un paciente y el siguiente. Un médico que educó a los enfermos para que no lo fueran, o lo fueran bien, desde una excepcional capacidad para entender la enfermedad y su protagonista, según nos cuenta su discípulo J.J. Moll.

Como Laín, Gol insistió en la importancia de «la anamnesis hecha en la correcta interpretación de la cultura y de la ideología del enfermo y su grupo», para que los datos morbosos expresen realmente lo que está pasando —algo más que una enfermedad en un cuerpo—. Tremenda coincidencia del pensador y del pragmático ante una misma realidad, provocadora de similar respuesta «en humanismo».

El que Laín propone es el humanismo hecho con la antropología y un doble esfuerzo: el de meditar como una obligación desentendida del tiempo disponible; el de ver la persona íntegra del enfermo, sea cual sea la especialidad de su abordaje.

Dice Rof, desde una medicina soberbiamente ejecutada y recapacitada, que al médico de hoy urgido y acosado en su trabajo le llega Laín para incitarlo a ordenar la mente, a poner rigor en sus ideas, precisión en sus palabras, a perfeccionarse individualmente; en una clara y potente sacudida, para tener muy en cuenta y agradecer.

Desde la apatía y la rutina del ejercicio profesional, de la masificación casuística y la degradación de los servicios sanitarios el encuentro con Laín Entralgo es el encuentro con la dignidad. La del hombre-enfermo y la del hombre-médico, con un Laín clamante-implorante de la conservación de las dos.

En cuanto a la enfermedad, se considera «accidente modal» del que hay que descubrir su sentido adentrándose en el misterio, pues suele aparecer enigmática, o absurda, cuando no inmerecida, para el enfermo y el médico, que «la trata»; inmersos ambos en la tensión emocional del hecho patológico; —algo se rompe o se destruye, algo se pierde—. El buen médico se da cuenta de la carga afectiva de la situación morbosa y muchas veces con perspicacia evita tocarla.

Un asma, una alergia, una dispepsia pueden ser lo único que tenga en la vida una persona y si el médico la elimina se quedará sin ocupación. ¡Mucho cuidado en curarlo todo!, dicen Rof Carballo y Laín, sabiendo que la aprensión egocéntrica, la constante preocupación entretienen existencias absolutamente vacías.

Todo médico, aunque no sea psicopatólogo deberá interesarse por la personalidad de los enfermos y hacer una «psicoterapia» de palabra y de afecto, modelo Germain que curaba porque sabía escuchar y «era muy cariñoso». (También sabía psiquiatría y psicoterapia). Desde el *Carmides* platónico Laín sostiene que «no se puede sanar el ojo sin sanar la cabeza, ni atender al cuerpo prescindiendo del alma, ni dar medicamentos sin los bellos discursos que los hagan eficaces». Por eso ha entendido tan bien a Charcot, a Janet, a Freud, los que manejaron «la acción favorable por la creencia anticipada» recetando en ocasiones «las medicinas de complacencia», las que el enfermo pide. Los placebos, de la terapéutica por sugestión, ya prescriptos hace tres mil años.

Laín poniéndose en psicólogo —y lo es, en serio—, se percata de que la situación de enfermar, sitúa al hombre ante sí mismo por ser intrínsecamente dramática, uniéndolo o separándolo a otras personas. La enfermedad supone indefensión, desvalimiento, debilidad. Produce dependencias y lleva al infantilismo.

El enfermo busca ayuda en la familia, en los vecinos, los amigos, la enfermera y principalmente en el médico ante el que aparece tierno y quejoso. Y el médico (los otros también, cuando los hay), debe comprender su ansiedad y tratar de calmarla dando esperanzas y atención. Si no es posible la mejoría, algo podrá hacerse en todo caso, según decía Marañón: impartir serenidad, ayudar a tomar decisiones arriesgadas, compartir el dolor desde la propia fuerza. En ocasiones, el médico entrega al enfermo una paz y una salud, que no tiene.

En estas relaciones del médico y el enfermo que Laín ha estudiado intensamente, surge «el encuentro», al producirse la confianza, la mutua sim-patía. Los dos se necesitan mientras dure la enfermedad o la vida. El médico —como J. Gol—, profesor de salud, le enseñará a recobrarla, a no volver a enfermar, y bastantes veces a sobrellevarla indefinidamente —una diabetes, una mutilación intratable—.

El enfermo da también a su médico: enseñanzas a través de su organismo y patología, motivación para actuar, ilusión de ayudar a «alguien», alegría porque su esfuerzo «sirve», gratificaciones personales y morales. Uno a otro, se dan «la vida».

Por ello, rechaza Laín la medicina sin médico, recientemente propugnada, desde el

auge de los sistemas de información, los bancos de datos, los análisis automáticos de síntomas y constantes vitales, los informes ya pre-programados para la distinta combinación de variables. Tampoco cree que «el equipo» por eficaz que sea, pueda sustituir a «una» persona: la responsable, la conocida que se reclama, la que sabe del enfermo y lo aprecia.

De los actos tradicionales de la relación médico-enfermo: el empírico, el mágico-emocional, y el técnico-científico, la persona del médico es capaz de dar los tres. La nueva metodología, solamente parte de uno.

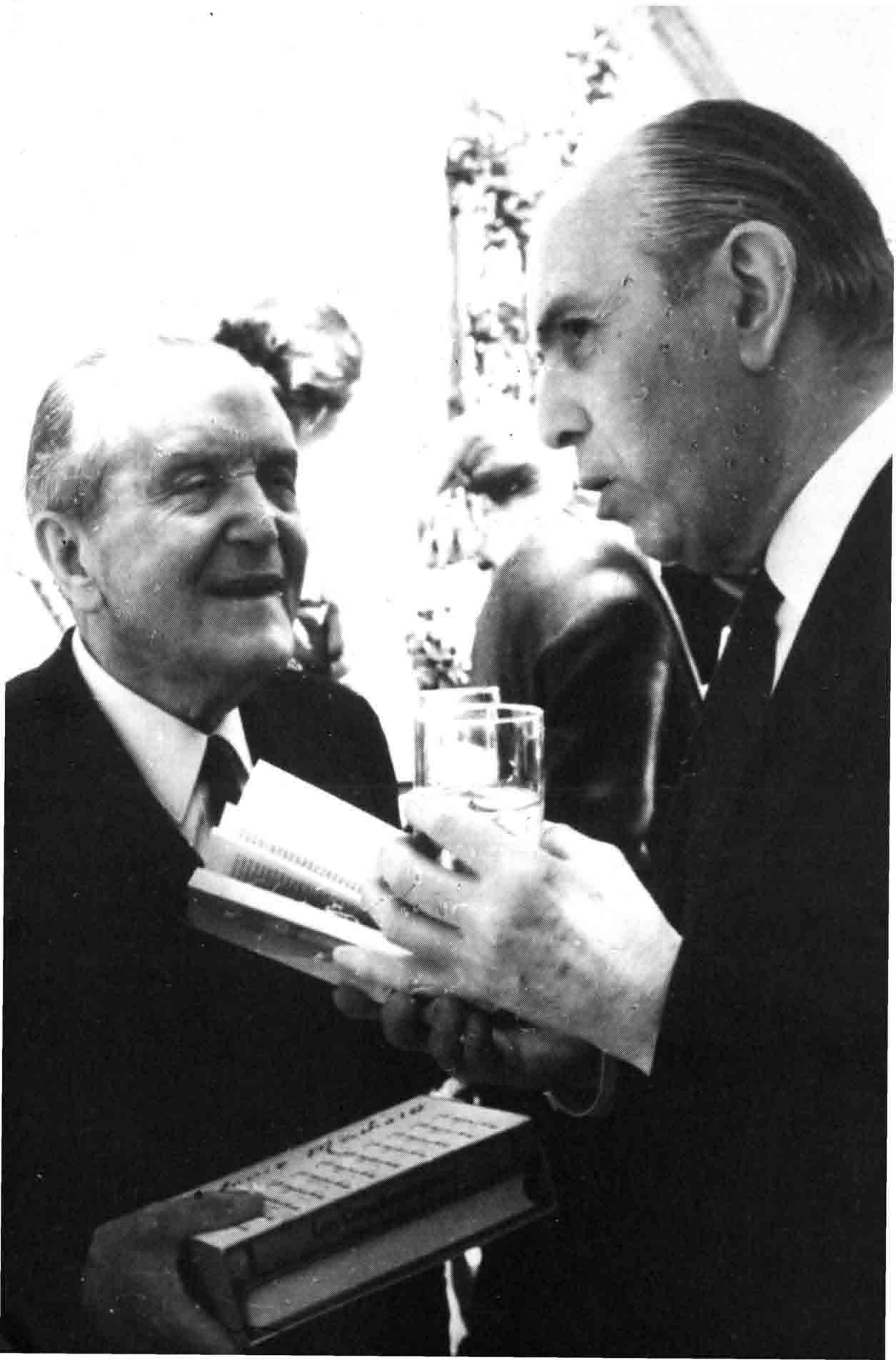
El libro de Laín llega en un momento crítico de la profesión médica, cuestionándose si es o no oportuno desde los conflictos, los cambios sociales de nuestro tiempo —tiempo de Laín—, que alcanzan por todas partes a la Medicina. Y al hombre, su personaje; que lucha y sufre por renovarse y para permanecer.

En el mundo aparecen otras variables, nuevos riesgos y más probabilidades de desequilibrio. Más entradas y salidas en los sistemas orgánicos con aumento del repertorio patológico: enfermedades hasta ahora ignoradas con respuestas biológicas desconocidas que harán cambiar los modelos substanciales de la enfermibilidad humana. Se van la clorosis, la viruela, los enanos jorobados y aparecen el SIDA, las malformaciones por radioactividad o escasez de ozono en la atmósfera, con lo que las puertas del miedo siguen abiertas. Algunas como el hambre y la violencia se mantienen enfrente de la conciencia y la desolación.

Pero el médico reacciona, en médico. Estudia, ensaya, habla y escribe. El médico quiere combatir las toxicomanías, los impulsos agresivos, el hambre y todas las hambres humanas. Se lanza a la bioquímica, a la genética, a los problemas de la higiene, de la nutrición, de la reeducación. Intenta salvar vidas, crear vida, prolongar la existencia en el nonato y en el senecto. Mejorar su calidad, aumentar las defensas humanas.

Laín responde en Laín y en médico, frente a las condiciones de su realidad vivenciada. No es iluso, ni lo fascina «el futuro mejor» de la humanidad y la medicina. Ha entregado una obra que sirve al siglo XX y al XXI, en la que trata de lo permanente, lo viejo y lo nuevo del ser humano. Ante lo seguro y lo incierto, el sol y las nubes, Laín, hoy médico de guardia, nos dice con entereza: pronóstico reservado.

Fernanda Monasterio



La crisis de la razón médica

«Como diría José Alberto Mainetti, vivimos en la crisis de la razón médica que hemos heredado.»[1] Estas palabras de Pedro Laín Entralgo me animan a trabajar una idea que se pretende fiel al magisterio lainiano. Mi intención es ofrecer, como homenaje y compromiso discipular, la primera parte de un ensayo de fundamentación histórica de la filosofía de la medicina, disciplina vertebral de las humanidades médicas y que debe establecer el nuevo paradigma médico de nuestro tiempo.

Se trata aquí del análisis de situación de la medicina hoy, para inferir un diagnóstico de crisis de la razón médica, o resquebrajamiento del estatuto teórico que fundamenta los saberes médicos, el ejercicio profesional y la atención de la salud. Este estudio sobre la crisis de la razón médica, proseguirá en otro tiempo y lugar con el análisis de dicha crisis en los órdenes de la patología, la clínica y la terapéutica, por los cuales el pensamiento médico se orienta hacia una antropología, una epistemología y una axiología, respectivamente. Tal itinerario —fiel a la consigna orteguiana por Laín hecha método: «Historia como sistema»— apunta a marcar el paso de la historia a la filosofía de la medicina, o de la crisis a la crítica de la razón médica, para arribar a una posible fundamentación sistemática de la iatrofilosofía.

I. La crisis en la medicina

1. *¿Hay una «crisis de la medicina»? Historia clínica de la medicina actual*

La pregunta inicial plantea el concepto de «crisis de la medicina» como «crisis de la razón médica», o «cambio de paradigma» en el sentido de Th. Kuhn.[2] Se toma, pues, distancia de aquella expresión tópica en el movimiento de la «antimedicina» y la literatura de la crisis, que han puesto en tela de juicio la eficacia de la medicina moderna.[3] Sin subestimar los argumentos de esa corriente, la cuestión de la «crisis» pasa fundamentalmente por otro plano, el de la ambigüedad o paradoja de la presente medicina, su «po-

[1] *Pedro Laín Entralgo, «El diagnóstico como problema». Conferencia en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de La Plata (La Plata, 6 de junio de 1985).*

[2] *Th. S. Kuhn,* La estructura de las revoluciones científicas, *trad. esp., F.C.E., México, 1971.*

[3] *Entre las críticas más notables de los últimos años a la medicina en la sociedad occidental, figuran las de I. Illich* (Némesis médicale, *Seuil, París, 1975 [hay trad. esp.]) e I. Kennedy* (The Unmasking of Medicine, *Allen and Unwin, London, 1981). Una réplica importante al primero es el libro de D.F. Horrobin* Medical Hubris *(Churchill Livingston, Edinburgh, 1978). Más frecuente es la elaboración ideológica de estos planteamientos y de las tesis centrales de la «antimedicina», como la iatrogénesis, la medicalización y el profesionalismo* (cf., *como ejemplo, J.C. García, «Medicina y Sociedad. Las corrientes de pensamiento en el campo de la salud»,* Educación Médica y Salud, *OPS, vol. 17, n.° 4, 1983).*

Con Teófilo Hernando

derío y fragilidad»,[4] aún para el progreso científico-tecnológico y la deshumanización. No habría entonces de forma inequívoca una crisis de la medicina, pero sí justamente una crisis de la razón médica como diagnóstico de tan ambivalente y paradójica situación.

El concepto de *crisis* se apoya en una reveladora etimología y filología. La acepción original del término proviene del griego como sustantivo verbal de *krinein,* que significa distinguir, discernir, decidir, separar. *Crisis* es juicio o separación, semántica implícita en la palabra alemana *Urteil,* el juicio, o sea la partición originaria del sujeto y el predicado en la proposición.[5] En sentido moderno y objetivo, *crisis* pasa a ser desajuste, desequilibrio o ruptura en un proceso de la realidad. Ambas direcciones, la subjetiva y la objetiva del término *crisis,* se encuentran en la primera acepción, médica, que registra el diccionario de nuestra lengua.[6] Los días críticos *(krismoi),* en la literatura hipocrática, son aquellos que *juzgan* la enfermedad, que sentencian y determinan un giro pronóstico decisivo de la evolución mórbida. «Crisis de la razón médica» es, pues, una frase en cierto modo pleonástica, que se refiere a la condición *crítica* —en el doble sentido señalado— de la medicina actual, es decir su «cambio de paradigma».

El concepto de *razón médica* define el estatuto de la medicina como teoría, técnica y praxis: un saber qué, un saber cómo y un deber ser. Se trata, *grosso modo,* de la tradicional caracterización médica de ciencia, arte y sacerdocio. La misma palabra *medicina*[7], a un lado su acepción vulgar de «medicamento» o «remedio», engloba esos tres órdenes distintos: un conjunto de saberes —las llamadas ciencias médicas—, una actividad profesional —la profesión de médico—, y una organización pública —la sanidad o sistema de salud—. También las instituciones médicas responden a tal esquema, instituciones académicas (Facultades, Sociedades científicas), profesionales (Colegios y Agremiaciones) y políticas (Ministerios y organismos internacionales). El mundo de la medicina es precisamente un orden, una *razón,* cuyo examen crítico debe atender diversas realidades interdependientes.

La historia clínica de la medicina actual —el relato de sus males o malestar— podría cumplirse según ese orden señalado, científico, profesional y social. Apuntaríamos así diversos síntomas de un desorden sistémico —la medicina «enferma»— que requiere de un nuevo modelo teórico para encarar la crisis. Por el lado de los saberes médicos, un reduccionismo biológico y la dicotomía de «dos culturas», científica y humanística. Del costado profesional, el especialismo, el tecnologismo y el colectivismo, en alguna medida responsables de que el rol médico haya declinado su tradicional sabiduría, arte y virtud, y se formule la pregunta de si la medicina como actividad es hoy ciencia, arte y moral, o acaso más bien industria, comercio y política. En cuanto a la organización

[4] *Título del libro de J. Hamburger,* La puissance et la fragilité, *Flammarion, París, 1972. Con su natural optimismo antropológico e histórico, Laín Entralgo titula «La medicina actual: poderío y perplejidad», a la sexta y última parte de su* Historia de la Medicina *(Salvat, Barcelona, 1978).*

[5] *Leibniz, Wolff, Hegel y Husserl, entre otros filósofos germanos, han reparado en esta reveladora etimología.*

[6] *«Mutación considerable que acaece en una enfermedad, ya sea para mejorarse, ya para agravarse el enfermo.»*

[7] Cf. *P. Laín Entralgo,* Antropología médica, *Salvat, Barcelona, 1984; p. 27.*

de la salud o sistema sanitario, sus falencias se vuelven cada vez más sensibles por ineficacia en el control de cierta morbilidad (enfermedades crónicas de la civilización), por la injusticia distributiva de las prestaciones médicas, por la explosión de costos en la economía política de la sanidad.[8]

El diagnóstico general de esta situación puede etiquetarse «deshumanización», menoscabo de cualidades humanas, medicina «desalmada», despersonalizada, que ha olvidado al hombre como su objetivo, al sujeto como su objeto propio. La insatisfacción con la medicina actual, aun cuando ésta funcione y se realice de la mejor manera, es la crisis de un modelo médico, la conciencia de los límites de la racionalidad científica y tecnológica en el campo de la salud. Por ello se ha iniciado en las últimas décadas la «revolución conservadora» de un nuevo modelo médico pragmático, que confirma *ex juvantibus* el diagnóstico de crisis de la razón médica: formación humanística en las escuelas de medicina (incorporación de las humanidades y ciencias sociomédicas), figura profesional protagónica del médico generalista (medicina familiar o de comunidad), sistema sanitario basado en la prevención de la enfermedad y promoción de la salud (primer nivel de la pirámide asistencial).

2. *La crisis de la razón o la razón de la crisis. El cambio de paradigma médico*

La crisis de la razón médica debe inscribirse en el contexto de una crisis de la razón genérica, a su vez razón de la crisis de la humanidad actual. Sin ánimo de incursionar por el análisis filosófico de la racionalidad humana, conviene advertir que el mismo es uno de los grandes temas de nuestro tiempo.[9] La ciencia moderna, y la civilización tecnológica universal como su consecuencia, es hija de una razón reducida a la lógica y a la metodología de un modelo hipotético deductivo de explicación de la realidad. Dicha racionalidad es lógicamente consistente y operativamente eficaz, pero hoy se revela como una forma restringida de razón, que ha puesto al hombre en la encrucijada de su destino histórico y porvenir biológico, en la crisis planetaria de supervivencia ecológica y nuclear estratégica. Los límites y peligros de la ciencia y la tecnología son ahora más sensibles que nunca, y concebir una razón humana amplia y comprensiva, tanto en su uso teórico como práctico, que incluya como parte de ella la razón científico-técnica, constituye el gran desafío —«bioético» *in extremis*— del tiempo que vivimos.

La mentada crisis de la medicina es un reflejo, particularmente deslumbrante, del desengaño con la razón heredada, positivista e ingenuamente optimisma en el progreso. La medicina, que por su condición instrumental y finalidad práctica incuestionable, se enroló decididamente en el positivismo, comienza a sentir la debilidad de un modelo que ya no colma sus expectativas. Paradójicamente, en el momento en que la

[8] Cf., *por ejemplo, M. Foucault, «¿Crisis de un modelo de la medicina?», en* Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud, *n.° 3, 1977 (Costa Rica). Sugestiva es la «historia del cuerpo» que traza Foucault —nacimiento de las modernas «somatocracias» que reemplazan las antiguas teocracias— y aguda su visión de la crisis actual de la medicina: revolución biológica y bioética (¿pigmalionismo?), medicalización indefinida, economía política de la salud.*

[9] Cf., *por ejemplo, E. Pucciarelli, «Los avatares de la razón», en* Escritos de filosofía *(Buenos Aires), 1980, n.° 6. Sobre la crisis de la racionalidad científico-tecnológica, véase J. Ladrière,* El reto de la racionalidad *(trad. esp.,* Sígueme, *Salamanca, 1977) y K.O. Apel, «El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad»* (Estudios éticos, *trad. esp., Alfa, Barcelona, 1986).*

ciencia y la técnica médicas demuestran su mayor penetración y poderío, la medicina *in toto* se cuestiona y autocritica, y en esa atmósfera de escepticismo fermenta el posible cambio de paradigma. «Crisis», «razón», «racionalidad» son términos hoy frecuentes del metalenguaje médico, expresiones acaso de un giro copernicano —*prima facie* kantiano— de la teoría de la medicina.[10]

La historia crítica de la medicina actual —la de nuestro siglo, que ha iniciado y acaso completado un cambio de paradigma— puede resumirse en tres momentos especialmente significativos. El primero ocurre en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando por primera vez se registra en la letra la «crisis de la medicina», un movimiento de la literatura médica alemana que proponía la reforma de la medicina oficial e introducía una mentalidad neokantiana en el estatuto epistemológico de aquélla, esto es, una visión científico-cultural complementaria de la científico-natural.[11] El siguiente punto de inflexión en el modelo biomédico se produce con la Segunda Guerra Mundial, tras la que surge justamente una «organización mundial de la salud» y el modelo sanitario propio del «Estado de bienestar».[12] Por último, la crisis económica de los años 70 ha puesto al descubierto las falencias de dicho modelo, por el cual la salud pasó de ser bien de producción a ser bien de consumo, con el efecto paradójico de que una mayor atención médica no lleva necesariamente a mejor sanidad.[13]

La crisis en la presente medicina tendría, pues, su razón histórica en esas tres transformaciones, de características predominantemente académica la primera, sociopolítica la segunda, y económica la tercera. La situación actual es de creciente crítica al modelo biomédico y la concepción positivista de la medicina, en un clima de incertidumbre sobre las expectativas de vida y salud del hombre como especie. No se trata tan sólo de la crisis de la antimedicina o de la medicina, ni de la por algunos anunciada muerte de ésta,[14] sino de la crisis mundial de la salud por la amenaza ecológico-nuclear que nos ha recordado recientemente el accidente de Chernobil, y por tantos otros pecados capitales de la humanidad civilizada.[15] «Salud para todos en el año 2000» es un eslogan que ya no merece la mínima credibilidad.

Parece hoy entonces completarse, *a fortiori*, un cambio del paradigma biomédico,

[10] Cf. *el número de* The Journal of Medicine and Philosophy *11 (1986): «Rationality and Medicine».*

[11] *En el contexto de una crisis de fundamentos de la ciencia en general —recuérdese la* Krisis *de Husserl— surge una literatura alemana de la crisis de la medicina en las primeras décadas del siglo XX, por ejemplo el libro de B. Aschner,* Krise der Medizin *(Stuttgart, 1928).* Cf. *E.M. Klasen,* Die Diskussion über eine «Krise» der Medizin in Deutschland zwischen 1925 und 1935 *(Thesis), Mainz: Universität, Medizin hist. Institut, 1984.*

[12] *La crisis del 29 dio origen al nacimiento del modelo sanitario que a partir de la Segunda Guerra Mundial es propio del neocapitalismo. La sociedad de consumo o el Estado benefactor, con los cambios que apareja en la profesión y atención médicas la creciente especialización y hospitalización.* Cf. *D. Gracia Guillén,* Medicina Social, *Enciclopedia Labor, Madrid, 1984.*

[13] Cf. ibíd., *la crisis del Estado de bienestar en la década del 70, y el nuevo modelo sanitario desde entonces imperante. Hoy la racionalidad médica pasa inevitablemente por la racionalización de los recursos para la salud en los países industrializados: en los EE.UU., el 11% del producto nacional se destina a ese sector, donde la moderna «bioética» cuestiona el «imperativo tecnológico» de la asistencia médica.*

[14] *J. Attali,* El orden caníbal. Vida y muerte de la medicina, *trad. esp., Planeta, Barcelona, 1981.*

[15] *K. Lorenz,* Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada, *trad. esp., Plaza & Janés, Barcelona, 1975.*

en todo caso su transformación o reformulación a favor de una racionalidad humanística, hermenéutica y normativa.

3. *El rostro jánico de la medicina oficial. Modelos reduccionista, sececionista e integralista de la racionalidad médica. La crisis como cisma en el orden patológico, clínico y terapéutico*

Por ser la medicina, en feliz expresión de E. Pellegrino, «la más humana de las ciencias y la más científica de las humanidades»,[16] no se ajusta a ella un «cambio de paradigma» en el sentido estricto que tiene ese concepto en las ciencias naturales, esto es, una revolución del conocimiento que desplaza un anterior esquema explicativo para una región de la realidad. En las ciencias humanas la introducción de un nuevo paradigma raramente es a tal punto revolucionario, estableciéndose un conflicto de interpretaciones que arrojan diversas perspectivas sobre un campo complejo y ambiguo. Para la medicina, por virtud de su híbrido estatuto científico-humanístico, la figura paradigmática se resuelve en una ambivalencia y confrontación de teorías explicativas y comprensivas.[17]

El rostro jánico de la medicina —simbolizado por la constelación de Sagitario en su origen y naturaleza— [18] se percibe según los rasgos más acentuados que constituyen su actualidad: cientificidad, tecnificación y socialización.[19] Dos modelos de racionalidad médica —el uno positivista y dominante, el otro humanista y complementario— se perfilan en el orden de la patología, la clínica y la terapéutica, esto es, respectivamente, la razón médica teórica, técnica y práctica, o, dicho según la vieja metafísica, la causa médica formal, eficiente y final.

Modelos de racionalidad médica

	I. *Positivista*	II. *Humanista*
Patología	Molecularización	Introducción del sujeto patológico *(homo infirmus)*
Clínica	Automatización	Introducción del sujeto epistemológico *(homo clinicus)*
Terapéutica	Normalización	Introducción del sujeto moral *(homo medens)*

[16] *E. Pellegrino,* Humanism and the Physician, *The University of Tennessee Press, Knoxville, 1981, pp. 16-37.*

[17] Cf. *E. Gatens-Robinson, «Clinical judgement and the rationality of the human sciencies»,* The Journal of Medicine and Philosophy *11 (1986), pp. 167-178.*

[18] *«El centauro Quirón, maestro de Esculapio, en quien el encuentro de dos naturalezas puede considerarse como constelación que influyó en la medicina al nacer tanta oposición de doctrinas». B.J. Feijóo,* Theatro Crítico Universal, *tomo I, discurso «Medicina», Madrid, 1727.*

Ambos modelos representan el anverso y reverso, las dos caras de la medicina actual. Por un lado la patología molecularizada, la clínica robotizada o computarizada, la terapéutica normatizada o la sociedad medicalizada. Por el otro introducción del sujeto y ecologización de la patología —«Hay enfermedades moleculares, pero no moléculas enfermas»,[20] sentenció Pauling, quien acuñó la expresión «patología molecular»—, introducción de la intersubjetividad clínica —por más formalizada que sea la relación médico-paciente, nunca se reduce a una simbiosis con la computadora— e introducción del agente moral en la decisión terapéutica, cuyo orden normativo se debe justificar desde el punto de vista ético.

Ante esta polaridad o ambivalencia de la presente medicina —que refleja la del hombre mismo en cuerpo y alma— surge un conflicto de paradigmas que se deja resumir en las tres siguientes posiciones dialécticas: tesis o reduccionismo, antítesis o secesionismo, y síntesis o integralismo, según se tome como único válido el modelo «positivista», o se excluya a éste desde el modelo «humanista», o se intente la conciliación entre ambos. Para la medicina oficial la primera posición representaría la ortodoxia, la segunda es apostasía (ejemplos antimedicina y antipsiquiatría) y la tercera herejía o heterodoxia (caso medicina psicosomática).[21]

La condición de posibilidad de una racionalidad médica holística es justamente comprender la *crisis* como cisma en el orden patológico, clínico y terapéutico. Primero, la crisis en los conceptos de salud y enfermedad, que han dejado de ser simétricos, unívocos y neutrales. Segundo, la crisis en las realidades del enfermo y la enfermedad, la realidad individual del uno y la realidad específica de otra, y los modos del conocimiento de ambas entidades. Tercero, la crisis en los valores técnicos y humanos, o la diferencia entre los medios y los fines en un nuevo sentido de la praxis médica.

De epígrafe y también de colofón en el presente trabajo, palabras de Laín Entralgo: «Como diría José Alberto Mainetti, vivimos en la crisis de la razón médica que hemos heredado. Pues bien, estamos debatiéndonos con el prólogo de esa crisis. Todavía no hemos salido de ahí. Pero ese debatirnos evidentemente tiene que estar ordenado por una visión de esa realidad, histórica, conceptual, intelectual, filosófica, ética, por tanto según lo que empiezan a mostrar a todos los médicos las humanidades médicas».[22]

José Alberto Mainetti

19 *P. Laín Entralgo,* La medicina social, *Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid, 1973.*

20 *Cit. por P. Laín Entralgo, «Carta abierta a Heinrich Schipperges»,* Asclepio *XXXVI, 1984; p. 365.*

21 Cf. *G.L. Engel, «The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine», en* Concepts of Health and Disease, *ed. by A. Caplan, H.T. Enegelhardt, J.J. McCartney. Addison-Wesley, Massachusetts, 1981.*

22 *P. Laín Entralgo,* op. cit.

Laín, promotor de una «medicina en movimiento»

En su comunicación personal para el Coloquio Interdisciplinario celebrado en la Academia de Ciencias de Heidelberg, en marzo de 1983, sobre el tema *Antropología médica,* se preguntó provocadoramente el profesor Laín Entralgo: «¿Por qué no habría de surgir de Heidelberg una antropología médica de expansión mundial, como la necesita la medicina actual?» y trajo a colación la tradición heidelberguiana y su espíritu viviente, al cual pertenecen Max Weber y Karl Jaspers, Ludolf von Krehl y Victor von Weizsäcker.

Laín Entralgo ha remarcado, con gran prudencia, que el «constante motivo conductor» general de una *medicina en movimiento* ha alcanzado gran significación tanto en Heidelberg como en Madrid, y alcanzará aún mayor significación. Y yo debo constatar que, actualmente, en Madrid y a través de la persona de Laín, hemos encontrado el camino de una medicina antropológica comprensiva tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias de la cultura.

Teniendo en cuenta este tan dramático final del siglo XX, ante la *medicina en movimiento* y uniendo el homenaje al agradecimiento hacia Laín, concentraré mi aporte en tres momentos: 1. Los comienzos de una antropología médica a fines del siglo XVI. 2. La transición de la antropología médica a la medicina antropológica. 3. La contribución de Laín Entralgo a una medicina en movimiento de alcance mundial.

1. Comienzos de una antropología médica

A pesar de que el mundo y el hombre, en todo tiempo, han estado en el centro de las antiguas prácticas curativas, sólo puede hablarse conceptualmente de antropología en los nuevos tiempos. La palabra «antropología» no aparece en el *Corpus Hippocraticum* y no puede esperarse que aparezca en un sistema de relaciones en que el hombre sólo puede entenderse como concepto excluyente de *physis.*

Con el cristianismo, decididamente, el hombre pasa a ser el centro de una imagen del mundo fundada en la teoría de la encarnación y dirigida hacia una teología de la resurrección. Esto aparece más visiblemente en la plural y a menudo fascinante imagen del hombre de la alta Edad Media. En la imagen del mundo de San Hildegardo de Bingen (1098-1179) se manifiesta una constelación decisiva para expresar las esenciales dimensiones de la antropología. Allí la imagen del hombre consta de tres componentes característicos. El hombre es *Opus Dei (1), obra de la mano divina, ni autónomo ni autárquico, no es el producto del azar ni el resultado de una evolución, sino creado,*

devenido y construído muy concretamente. El hombre (2) no ha de ser pensado qua hombre, sino como varón y mujer, en un *opus alterum per alterum,* en el cual el uno se realiza con el otro. El hombre (3) es un *opus cum creatura,* obra en el mundo exterior; yace en un sistema ecológico de relaciones que es su misión en el mundo. Desempeña una función en el mundo, tiene un puesto en él.

La palabra *antropología* —véase el *Antropologium* de Magnus Hundt (1449-1519)— aparece por primera vez en Otho Casmann (1562-1607), astrónomo, físico y teólogo de Stade. En su obra la antropología es definida como *doctrina humanae naturae,* en la cual la naturaleza humana es articulada, de modo característico, en dos disciplinas, una *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (Hanau 1594) y una *Secunda pars anthropologiae; hoc est: fabrica humani corporis* (Hanau 1596). Aquí resulta claramente comprensible la doble naturaleza del hombre: «Humanae naturae seu Hominis partes duae sunt: Spiritus humanus seu Anima Logica et corpus humanum. Anthropologia proinde partes duae sunt: Psychologia et Somatotomia» (p. 21). Cuerpo y alma existen como esencialidades separadas.

Escasa importancia ha otorgado la historia de la medicina a un tardío escrito de Otho Casman, aparecido en 1605 en Hamburgo bajo el título de *Nucleus mysteriosum naturae, enucleatus laboribus aliquando scholasticis.* En él se dice unívocamente: «Anthropologia est pars Zoographiae, hominis naturam explicans. Hominis natura est essentia spiritualis et corporeae naturae in unum». Y se concluye: «Hominis partes sunt duae: Anima logica seu Spiritus, et Corpus humanum» (p. 312). Cuerpo y alma han devenido un problema que no hallará solución definitiva ni aún en la moderna historia de las ciencias.

Bajo el influjo de Descartes (1596-1650) se advierte una serie de imágenes del hombre cada vez más estrictamente mecanicistas o espiritualistas. Según Bauer (1983) se pueden detectar tres corrientes: 1) La antropología ensaya describir una naturaleza humana a partir de una base morfológica, forjando una antropometría (o sea, un tipo afirmativo). 2) Los conceptos antropológicos intentan totalizar unas ciencias orientadas pura y naturalísticamente por medio de esbozos unilaterales (o sea, tipo compensatorio). 3) Una medicina antropológica intenta nuevamente unificar ambos aspectos para, de tal modo, obtener un esbozo global de la imagen humana (o sea, de tipo integrativo).

En los nuevos tiempos, el concepto de antropología tiene, a veces, exigencias sustancialistas. Véase, por ejemplo, el artículo pertinente del *Universal-Lexikon* de Zedler (1732), en que la antropología es definida como «una parte especial de la física» que estudia la constitución natural del hombre y que debe ser practicada por los médicos. Puesto que al emplear la palabra antropología cuentan también la «constitución moral» y la «teoría lógica», se origina una gigantesca ciencia, que obliga a derivar la constitución moral del hombre hacia la ética y las investigaciones sobre su entendimiento hacia la lógica. En el seno de la unitaria «ciencia del hombre» crece un espectro de disciplinas parciales.

Los inicios de una nueva antropología médica se hallan otra vez en el célebre *Lehrbuch der Anthropologie* (1822) de Johann Cristian August Heinroth (1773-1843). Según este autor, el hombre no se deja atrapar solamente en la investigación natural, puesto que «el verdadero concepto de antropología sólo puede surgir del concepto de hombre,

que no es otro que el concepto de persona». Se advierte la huella dejada en la antropología por «el principio moral» o «principio de libertad», el buscar «la humanidad en el hombre», su personalidad, que hace cada vez más importante la «introducción del sujeto en la medicina».

2. Pasaje de la antropología médica a la medicina antropológica

Un temprano antecedente de la «medicina en movimiento» que se une a los nombres de Richard Siebeck, Ludolf von Krehl y Victor von Weizsäcker encontramos en la obra del clínico de Bonn, Christian Friedrich Nasse (1778-1851). Aquí la antropología es vista como una teoría del hombre, comprensiva de todas las manifestaciones esenciales de lo humano, sanas o enfermas.

La especulación filosófica de su tiempo inclinó a Nasse hacia la investigación empírica del hombre, para la cual no halló la palabra adecuada, empleando términos como Psicofisiología o Somatopsicología —cuyo sentido era, en rigor, Sociopsicosomática— y concluyó por adoptar el nombre de Antropología como «teoría del ser total y la total vida del hombre». Atrajo soberanamente los juicios de sus contemporáneos, se hizo a sí mismo y a los demás confiando y ensayando en medio de la historia, incluyendo siempre sus experiencias personales en el debate científico.

La existencia de la antropología, como «ciencia total del ser y de la vida del hombre» despierta con Nasse en 1823, «pero no logra constituir un verdadero organismo». El punto de partida de tal humanidad orgánica sólo puede ser el cuerpo humano: en su desarrollo genético y en su encuadramiento social, en su diferenciación sexual y con todos sus despliegues históricos. Con este círculo vital peculiarmente diferenciado y de alta complejidad biológica, se abre un amplio fenómeno en el horizonte de la antropología: «las relaciones del hombre con los hombres y con todo lo demás, en tanto parte de la existencia terrenal». En este nivel, en primer término, nos experimentamos como humanos —costumbres, sexo, gestualidad, mímica, lenguaje— en interrelación con lo específico —edad, raza, temperamento— y, por fin, con la coloración peculiar que otorga la enfermedad. Unidos a ello están los influjos directos del clima, la luz y la temperatura, los efectos de los alimentos, el medio laboral, el metabolismo afectivo, en fin, toda la historia natural del hombre, que puede ser considerada como «la propia antropología», la plena cultura de la salud del «sex res non naturales», que luego será radicalmente eliminada de las ciencias exactas de la naturaleza.

Pero el hombre real es experimentado por nosotros sólo cuando totalizamos en la vida anímica la naturaleza y la historia a través del relacionamiento social del hombre. El instrumento capital de esta socialización no era para Nasse el trabajo, sino el lenguaje y éste no se originaba en las relaciones de producción, sino en el espíritu de la música. El lenguaje, empero, no es sólo un modelo social fundamental, sino también un medio psicológico que sale al encuentro del médico a través de todas las perturbaciones y que tiene su propia patología y aún su propia fisiología.

Con estas bases teóricas construye Nasse su sistema terapéutico, el cual, más allá de la mera asistencia al enfermo, comprende todos los campos de la vida civilizada: las

influencias climáticas de la luz, el aire y la temperatura, los efectos de la alimentación y el placer, el rol del sueño y la vigilia, así como el medio laboral y el metabolismo afectivo, en suma: toda la historia natural del hombre culto e imaginativo, que Nasse caracteriza como «la propia antropología». Objeto de todas las investigaciones médicas es siempre y sólo, para Nasse, el hombre total: «lo manifiesto y, a la vez, lo misterioso de la existencia terrenal». Para ésta, su humanidad, busca el clínico Nasse una denominación adecuada, que comprenda la totalidad, soslayando parcialidades como la Psicofisiología y la Somatopsicología. El nombre encontrado es Antropología: «la teoría de la vida y el ser totales del hombre» (1823).

Al sentido total del ser y la vida del hombre corresponde una disciplina curativa que ha sido designada como «medicina de la persona» y cuyo principal representante es el clínico heidelberguiano Ludolf von Krehl (1861-1937). Al principio de su carrera, Krehl concibió la medicina como una disciplina auxiliar de las ciencias naturales, según se advierte en las primeras ediciones de su *Fisiología patológica.* En la preparación del autoentendimiento médico gana terreno, constantemente, la consideración de los factores sociales, las relaciones del enfermo con su entorno y su mundo. Por ello, el antiguo esquema del médico resulta cada vez más cuestionable y se lo somete a una revisión necesaria.

Con su duda crítica ocurrió algo decisivo y de inevitables consecuencias. «Nosotros los médicos» escribe Krehl «no podemos necesitar ninguna psicología que no considere la libertad anímica como dato y problema. Con esto no se trata de estatuir un principio de desorden, sino que ante nosotros aparece un nuevo orden, todavía desconocido y a punto de ser investigado. En él tienen lugar los predecesores de la voluntad, los hechos religiosos y morales. Sin incluirlos en nuestro quehacer médico, no podemos conducir ningún tratamiento del hombre enfermo.»

Para la nueva situación no bastan la buena voluntad, el tacto humano y la fortuna humana, hacen falta «nuevos conocimientos metódicos de no poca importancia».

Lo que inquieta a Krehl desde el punto de vista metodológico es la cuestión de si es posible rastrear en la naturaleza no viviente los antecedentes del proceso de la vida, como creían los investigadores naturalistas del XIX. «En estos desatinos radican las debilidades de los tiempos fuertes, su unilateralidad.» Justamente los progresos de la investigación nos habrían obligado a reconsiderar siempre nuevos aspectos, en los cuales la complejidad de la organización viviente es comparable a un crecimiento infinito. Todo proceso morboso debe ser considerado desde todos los puntos de vista.

En los preliminares de un autoentendimiento se encuentra la actividad médica con su misión social, y allí surge la principal crítica a la concepción naturalista-cientifista de la antropología. Para una curación que tenga en cuenta el entorno y el mundo del enfermo como objeto de la investigación, el viejo esquema es cada vez más cuestionable. El médico ha entrado en terreno sociológico y recuperado el «inagotable tesoro» de nuestro patrimonio histórico. Recupera lo irracional del concepto de personalidad, negado por la visión unilateral de la ciencia racionalista y, con ello, «un gran misterio».

Lo novedoso de esta medicina antropológica es menos una nueva teoría de la medicina que una nueva mentalidad médica. Otra novedad es la actitud del médico, más que las circunstancias de la investigación. Y así vemos la obra vital de Ludolf von Krehl

discurrir por dos vías: una es el camino de la investigación, que se va ampliando constantemente; la otra es el camino de la vida, un camino en círculo, tendido del nacimiento a la muerte, desplegándose en la madurez y el cambio, en el cual han de buscarse el sentido y la determinación de la existencia. La experiencia de una vida que madura se torna entonces común y, más aún, el concepto de una experiencia como «la experiencia de todos los hombres en todos los tiempos», cuyo último fin —y esto lo ha subrayado siempre Laín Entralgo— es el aporte de la historia de la medicina a la práctica médica.

El programa de tal medicina antropológica, que intentó sistematizar Victor von Weizsäcker en su antropología médica, le pareció a Krehl, no obstante, «descomunal, aún sacrílego». Ludolf von Krehl creyó ver en él cierta *Hybris,* como si con el tratamiento del hombre total debieran ser dadas la investigación y la interpretación del conjunto histórico y psicológico-hermenéutico. Con la pregunta por el «desde dónde» y el «hacia dónde», y también con la pregunta por el «por qué», chocó Krehl con las cuestiones fundamentales de la antropología, que abrieron el camino a la «medicina en movimiento» de Heidelberg, la escuela heidelberguiana de Krehl, Siebeck y Weizsäcker.

Lo que movilizó a Ludolf von Krehl durante toda su vida fue la cuestión fundamental: ¿qué le ocurre al enfermo antes de que la intervención del médico sea necesaria, qué es eso que le ocurre y que él experimenta como *su propia enfermedad?* Los dos, el médico y el enfermo, comparten estos preliminares, la anamnesia, el examen de los padecimientos, el necesario plan de terapia. Ambas figuras van compartiendo un espacio creciente, se ponen en contacto, sufren un proceso común.

Opina Krehl que, como científicos, debemos establecer que las «enfermedades» como tales son abstracciones; un gran número de hombres exhibe las apariencias que se consideran preliminares de una determinada enfermedad. Pero allí no hay «hombres». Cada hombre es distinto. Y, por ello, «cada preliminar de enfermedad es algo nuevo, en realidad, algo que nunca se dio antes ni volverá a darse». Hay que dar a cada caso particular el tratamiento comprensivo. Este trabaja con dos órdenes de preliminares: con las condiciones generales de la morfología, fisiología, etiología y patogénesis en el organismo humano como tal, y con la conformación de lo típico humano a través de la personalidad del hombre singular. En lo individual se da lo general: allí se lo puede ver y conocer, puesto que lo general está conformado en lo individual.

Desde luego que, con gran precaución, y, a veces, respecto a los clásicos, con horror, ha insinuado Krehl este camino; apenas logró tocar el fenómeno, ya que ha de verse cómo el médico se encarga del enfermo, cómo el enfermo se deja conducir por el médico, cómo aquél se siente a cargo del médico. «Un enorme problema está ante nosotros, un problema de gran significación y naturaleza estrictamente científica, ya que cuando nos inquietamos con agitación y atención, nos acercamos entonces al camino del pensamiento conceptual.»

La cuestión de la legitimación de la intervención médica sobrepasa los marcos de la deontología médica corriente. Está en juego el fin último del enfermo así como su plena o deteriorada integridad, todo en el criterio de decisión. La intervención pone de manifiesto lo que es necesario hacer y lo que resulta desdeñable por superfluo, lo cual genera nuevos problemas éticos y cuestiones antropológicas fundamentales. ¿Nos con-

duciría una tal antropología de los fines últimos, se pregunta Krehl, a «un dominio descomunal y sin senderos», a un «jardín encantado» y con ello, tal vez, a un laberinto?

Y, no obstante, opina Krehl, debemos recorrer el camino, interpretarlo, como si dicho camino fuera a ser recorrido por primera y única vez. Estos carriles del camino sólo son posibles de hallar a fuerza de grandes dificultades y de constantes desilusiones. «La personalidad sólo con inconvenientes puede meter el derecho civil en la medicina como ciencia. Para racionalizarse llevó mucho tiempo. Más vacilante es en cuanto a lo irracional, lo ético, lo religioso, que excede a todo discurso.» Y así logra ser un «médico integral» antes que un «médico preceptivo»,* cuando maneja con el enfermo las últimas cuestiones vitales.

En cada tratamiento médico crea el profesional una obra nueva, que tiene vinculaciones con todos los dominios de la ciencia, del arte, de la religión. Y, entonces, se pregunta Krehl desde el corazón: «¿Hay más bella profesión en la tierra? ¿Una más bella ocupación a la cual podemos sentirnos llamados?» ¿Hay algo más excitante en la medicina que esta investigación siempre renovada acerca de la biografía del paciente, de cada enfermo singular? De los fines últimos se pasa directamente a la persona, la personalidad de cada enfermo individual, el cual, como señala Krehl, presenta apariencias «que antes no existían ni volverán a repetirse en sus condicionantes y conformación, como se dieron en el origen del proceso patológico».

No se trata aquí de la totalización aditiva de lo somático a través de lo psíquico. Se trata de una interpenetración íntima de los opuestos en una cerrada arquitectura. Se trata aquí de una manera peculiarmente penetrante de ver que irrumpe en el esquematismo dual de las ciencias respecto a lo viviente, el cual no puede ser ya considerado, porque no penetra en las causas, fines y efectos solamente, sino que se ocupa del sentido. «Alma» o «espíritu» no utilizan este cuerpo singular como mero instrumento: es el hombre plural como totalidad, con su corazón y su cerebro, el cual, por medio de estructuras orgánicas y funciones sensoriales, como dice Merleau-Ponty, «se rige en la obra corporalmente».

De tales experiencias obtenemos una imagen del enfermo, que se perfila más como subjetiva que como objetiva, y con la cual configuramos algo así como un «retrato del paciente», una fenomenología del *homo patiens*, sobre el cual Laín Entralgo nos ha hecho aportaciones tan esenciales. «La ciencia del hombre empieza, según Martin Buber, con el tema: el hombre con los hombres.» Lo otro es sólo el hombre en su corporeidad plena; es su naturaleza, su entorno, su biografía; es nuestra historia, nuestro mundo previo, nuestra posteridad. El médico trabaja desde el comienzo con «este cuerpo mismo», comunicándose en un proceso de múltiples puntos de vista y efectos, con todos sus riesgos y todas sus oportunidades. Aquí el médico no es «ni un técnico ni un salvador, sino una existencia para la existencia, una esencia humana efímera con otra», el partenaire sufriente.

Nosotros experimentamos —como lo ha formulado Karl Jaspers— «al hombre antropológicamente en su corporeidad como miembro del reino de los vivos», sólo como miembro de un organismo, nunca autónomo ni autárquico. Puesto que el hombre es

* Arzt *y* Mediziner, *en el vocabulario del autor.*

«naturaleza, conciencia, historia, existencia, es el ser humano el nudo de toda existencia», un microcosmos, sujeto trascendente, que se vuelve a manifestar cada vez que se comunica: la cohumanidad.

3. Aporte de Laín a la «medicina en movimiento»

En tanto «hombre con los hombres», Pedro Laín Entralgo no sólo ha visto su rol de médico, sino que también ha vivido su total existencia. Esto le ha permitido, en primera línea, llegar a ser un promotor de la mundialmente expandida «medicina en movimiento».

En los últimos tiempos, Laín Entralgo ha remarcado la importancia de «las seis direcciones fundamentales de la actual medicina»: 1. La molecularización de la patología y la farmacodinámica. 2. La automatización del trabajo espiritual y técnico del médico. 3. La socialización de la teoría y la práctica médicas. 4. La personalización del diagnóstico y la terapia. 5. La ecologización del dominio conjunto de la medicina. 6. La transformación de la naturaleza humana por nuevos procedimientos de manipulación. Los seis dominios, continúa Laín, nos confrontan con un «desafío categorial». ¿Sería posible contener y armonizar en una mano esas tendencias, a menudo contrapuestas? ¿Puede existir una teoría terapéutica que sea técnica y éticamente compatible con todas ellas? ellas?

«Antropología médica» significa, según Laín Entralgo, «la teoría científica y filosófica del hombre en cuanto que enfermable, curable y mortal». Con este programa quiere él poner al alcance de la mano del médico en formación los fundamentos teóricos que resultan indispensables para su saber y su actuar. Para el curriculum médico no bastan los catálogos objetales de la instrucción; un curriculum exige figuras rectoras filosóficas de auténtica cultura. En esto, para Laín Entralgo, como también para Karl Jaspers, es el sociólogo heidelbergués Max Weber «el más corporal filósofo de nuestro tiempo». Para citar a Jaspers, puede decirse que Weber condujo hacia «la orientación de todo lo cognoscible y, a la vez, planteó la pretensión, maravillosamente realizable, de que podía cumplirse». Nosotros debemos agradecer a Pedro Laín Entralgo el haber sostenido siempre tal pretensión, tal impulso, tal estímulo.

Lo que siempre ha estado ante los ojos de nuestro honrado maestro y ha sido común a toda su tarea vital, es nada menos que una lucha en favor de un nuevo e integrativo sistema de medicina, que reúna, en la misma práctica terapéutica, el cuidado del enfermo y la cultura de la salud. Por ello es que debe ampliarse la técnica de curación de orientación puramente económica hacia cuatro campos de un real mundo de la vida, a saber: 1) El campo humano-biológico, ampliamente determinado por nuestra matriz genética y el fluido social; 2) Los factores ambientales, que nos son dados de una vez como entorno social y técnico; 3) El mundo del trabajo, con todos sus factores, que tan decisivamente cargan y aligeran, a la vez, el estilo vital del hombre moderno; y 4) El mundo vivencial propio de cada uno de nosotros, con todas las experiencias internas de salud y enfermedad, la caracterización y la responsabilidad de cada quien ante sí mismo.

Se trata, en último análisis, de constituir una antropología médica filosóficamente fundada y que, en la práctica, sea una ética médica, cuyos criterios se podrían formular

como sigue: 1. Los médicos tenemos que actuar con algo vivo, una infinitud tan elevada, compleja y valiosa como todo lo que producimos, hacemos o reparamos. 2. Nosotros mismos no somos hechos o factibles, sino que crecemos orgánicamente y devenimos históricamente, sin ser ni un dato de la evolución ni un producto del azar. 3. En nuestra existencia corporal y creativa no somos autárquicos ni autónomos. Somos con los demás y para los demás, llamados a una tarea común y con un vasto dominio vital.

Laín Entralgo ha señalado que una de las mayores deficiencias de la medicina fundada en las ciencias naturales es su exclusivismo, como lo quería Hermann von Helmholtz. De igual modo es erróneo intentar describir una patología sin tener en cuenta la realidad del curso económico y de la organización social. Como deficiencia, por fin, resulta valiosa. No se trata de considerar que la moralidad del hombre llega a la intimidad de sus células, como sostiene Weizsäcker, sino de conocer el influjo de la política en la génesis de las enfermedades. Pero, puesto que la medicina actual, en manera alguna, ha llegado a ser todavía una «medicina en movimiento», hay que recordar constantemente la obra reformadora de Victor von Weizsäcker.

Pedro Laín Entralgo ha intentado reunir en seis distintos momentos su memento a la moderna medicina, con motivo del centenario de Weizsäcker, celebrado en Heidelberg en 1986: 1. El *momento histórico-social,* que pasa ante nuestros ojos como crisis varias veces secular del mundo burgués; 2. Un *momento técnico,* que se manifiesta especialmente en las técnicas farmacéuticas y quirúrgicas, y que, a menudo, sólo disimula u oculta las implicaciones biográficas; 3. El *momento psicosocial,* que, justamente, en la actualidad, concede tanta importancia al hombre «conducido desde dentro», para entender e interpretar de modo antropológico sus padecimientos. Como cuarto momento sitúa Laín Entralgo las *condiciones económicas* de nuestro sistema de salud, que torna imposible una transparencia de costos en el sentido de la reforma médica de Weizsäcker. En quinto lugar y, al tiempo, como exigencia de la medicina moderna, aparece el *momento didáctico,* que nos debe aportar, por fin y de una vez, una amplia «Antropología médica» en el sentido de los tratados y manuales clásicos. Como último punto del memento tenemos el llamado *momento clínico,* que nos muestra, una vez más, la total complejidad del devenir del enfermo, una experiencia clínica fundamental que, también, debe precavernos acerca de un apresurado «optimismo de la interpretación» del cual podríamos caer víctimas.

Evidentemente, estas cuestiones elementales de la moderna medicina han hecho volver la aguda mirada de Laín Entralgo, constantemente, hacia Heidelberg, hacia la llamada, desde hace más de treinta años, «la escuela de Heidelberg», la de Max Weber y Karl Jaspers, Ludolf von Krehl y Victor von Weizsäcker. Laín Entralgo es quien, no sin peligro, se ha formulado la pregunta: «¿Por qué no habrá de surgir de Heidelberg una antropología médica de alcance mundial, como la que hoy necesita la medicina?» En su conferencia jubilar de Heidelberg (1986) fijó Laín Entralgo su mirada retrospectiva, sobre todo, en esta «previsión», y quiso ver en la escuela de Heidelberg la apertura de un nuevo camino en la historia de la medicina, una nueva vía de la cual Pedro Laín Entralgo no es sólo un predecesor, sino también un prodigioso ejemplo y modelo.

Heinrich Schipperges

El nacimiento de la clínica y el nuevo orden de la relación médico-enfermo

Introducción

El lugar del encuentro entre el médico y el enfermo es la clínica. Laín Entralgo lo ha estudiado con todo detalle en dos libros monumentales, *La historia clínica: historia y teoría del relato patográfico* (1950; 2.ª ed. 1961), y *La relación médico-enfermo: historia y teoría* (1964; 2.ª ed. 1983), hoy tenidos por los historiadores de la medicina como auténticos clásicos sobre el tema de la relación clínica. Siempre que el médico ha acudido a la cabecera de la cama de un paciente para conocer sus dolencias y aliviarlas en lo posible, se ha iniciado una relación clínica. De ahí que la clínica sea tan antigua como la medicina. Hay clínica hipocrática, clínica galénica, salernitana, sydenhamiana, etc. La clínica ha existido siempre. Pero la ciencia médica no siempre ha sido clínica.[1] Sólo a partir del siglo XVII empieza a existir en el mundo occidental una verdadera «Medicina clínica». En lo que sigue intentaré analizar algunas características de este movimiento de renovación que se produce en la medicina europea de los siglos XVII y XVIII. Con ello no intento otra cosa que añadir algunos datos y completar con algunas ideas el panorama tan rica y bellamente expuesto por Laín Entralgo en sus dos citadas obras. Así me propongo expresarle mi gratitud por su magisterio intelectual, que si para todos ha sido fecundísimo, en mi caso ha resultado ser completamente decisivo.

1. El nacimiento de la clínica

En sus orígenes, la Medicina occidental parece que fue eminentemente clínica. Los primeros médicos hipocráticos, los autores de *Epidemias* I y III, *Sobre las fracturas, Sobre las articulaciones, Sobre las heridas de la cabeza,* fueron, como revelan sus escritos, grandes clínicos. Todo hace suponer que vivieron como artesanos peritos en el tratamiento de las enfermedades, parangonables social y profesionalmente a los demás artesanos de las comunidades griegas, a los carpinteros, a los herreros, etc. Su menester era esencialmente práctico, operativo; en el caso de la medicina, por tanto, «clínico».

[1] *Se repite aquí una situación similar a la señalada por P. Laín Entralgo en su* Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática, *Madrid, Paz Montalvo, 1950; p. 9.*

Ahora bien, esta situación fue poco a poco cambiando, como se advierte en el propio *Corpus Hippocraticum*. Con la aparición de la filosofía presocrática primero, y después de la sofística, el papel social y cultural de la medicina inició un cambio fundamental. Al médico, como perito en el arte de cuidar el cuerpo, se le asumió para el nuevo ideal de la *paideia*, es decir, para la formación de los estratos dirigentes de las *póleis* griegas. En orden a formar el hombre perfecto, el ciudadano cabal, era necesaria la concurrencia del médico del cuerpo con el filósofo moralista, el médico del alma. La medicina se unió así a la filosofía, se «fisiologizó» y se puso al servicio de las élites sociales y culturales de las ciudades griegas. El viejo *demiourgós* o artesano cedió el paso al nuevo *technítes*, al médico científico. Este posee ya un saber teórico o especulativo acerca de la enfermedad. Sabe situarla dentro del esquema general de la doctrina de la *phýsis*. La salud es para él una propiedad inherente de la *phýsis* o naturaleza de los seres vivos en general y en particular del hombre. La enfermedad, en consecuencia, es una propiedad preternatural, *parà phýsin*. Saber esto es tanto como saber el qué y el por qué de la enfermedad, tener la ciencia, *epistéme*, de la enfermedad. El médico es ahora un científico. Es también un técnico, por tanto, un hombre que opera o practica el arte de curar, pero cada vez de un modo más derivado y secundario, hasta el punto de que en la Alejandría del helenismo se da ya el caso del médico puramente teórico o especulativo que desprecia la práctica manual de su arte. El cerebro va poco a poco desplazando a la mano.[2] Cada vez está peor visto el ejercicio manual, propio de personas inferiores, artesanos y esclavos. El médico ya no es un artesano, es un científico, y debe saber delegar en los empíricos las prácticas inferiores o manuales. La clínica se ve así relegada a un segundo o un tercer lugar.

Esta devaluación de la clínica se debió a razones de prestigio social y de poder económico. Pero en ella jugaron también razones ideológicas o epistemológicas. Como es bien sabido, en la filosofía aristotélica la ciencia no puede versar sobre individuos sino sólo sobre especies, sobre universales. Sólo los conocimientos universales tienen categoría de conocimientos científicos.[3] Ahora bien, la clínica es por definición conocimiento individual e individualizador, por tanto, conocimiento no científico. La enfermedad individual que la clínica estudia va a considerarse, por ello, como mera accidentalización del universal patológico llamado especie morbosa. La patología, que estudia las especies morbosas, sí es científica, precisamente porque analiza las enfermedades en tanto que específicas o universales. Pero la clínica, al ocuparse del individual patológico, tiene el estatuto de saber meramente accidental y por tanto insustantivo. De una u otra forma, con múltiples variaciones internas y muchas excepciones, tal fue el esquema conceptual subyacente al ejercicio de la medicina desde Galeno hasta Sydenham. *De singularibus non est scientia*, rezaba el célebre apotegma escolástico. Y Friedrich Hoffmann atribuye a Galeno este otro: *Multa esse in praxi, quae nec dici nec scribi possunt.*[4] Uno puede preguntarse, por ejemplo, por qué la clínica no entró en las Fa-

[2] Cf. *Farrington, Benjamin,* Mano y cerebro en la antigua Grecia, *trad. esp., Madrid, Ayuso, 1974.*

[3] Cf. *sobre esto mis artículos «El estatuto de la medicina en el* Corpus Aristotelicum», Asclepio *25, 1973, 31-63, y «The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy»*, Sudhoffs Archiv, *62, 1978, 1-36.*

[4] *Hoffmann, Friedrich,* Medicus Politicus, *Pars I, Cap. 1, regula 7,* Opera Omnia, Suplementum, *vol. 2, Genevae 1749; p. 6.*

cultades de Medicina de las Universidades medievales. No entró porque *Universitas* significaba no sólo comunidad de maestros y discípulos, *universitas magistrorum et discipulorum,* sino también, y principalmente, el lugar donde se enseñaban los saberes científicos, por tanto, universales. La clínica, saber de lo individual, de la sustancia primera y no de la sustancia segunda, se hallaba por definición fuera del ámbito de toda posible enseñanza universitaria. La función de un profesor universitario de medicina era enseñar a sus discípulos la ciencia médica, el sistema de los universales fisiológicos, patológicos y terapéuticos, dejando que éstos aprendieran después la práctica clínica al lado de un médico experimentado o experto. Lo mismo sucedía en otras Facultades, como Derecho, donde la denominada Práctica jurídica no se convirtió en materia de enseñanza hasta bien entrado el mundo moderno.

La Medicina no se hace clínica hasta el siglo XVII. Quiero decir que sólo entonces cristalizó el proceso de recuperación de la clínica, de modo que la medicina, en tanto que saber científico, se considerara formalmente clínica. Esto supuso, de una parte, elevar la clínica al rango de saber científico, pero de otra supuso también transformar la idea de la ciencia, pues es obvio que desde la epistemología aristotélica este cambio hubiera sido imposible. La nueva idea de la ciencia que inauguraron los filósofos nominalistas y que alcanzó su madurez en la física de Galileo y de Newton estuvo en la base de la revolución clínica. Sólo cuando la ciencia empezó a entenderse como un sistema inductivo de elaboración de teorías a partir de los datos de la experiencia, en vez de como un sistema deductivo a partir de las evidencias noéticas del entendimiento, es decir, sólo cuando la idea de la *epistéme* aristotélica fue sustituída por la de la *nuova scienza,* sólo entonces empezó a ser posible la existencia de una «Medicina clínica». La clínica fue paulatinamente convirtiéndose en el lugar de la experiencia médica y en la base de la elaboración de teorías médicas. De ocupar una posición marginal pasó poco a poco a convertirse en el centro de la nueva medicina. De ahí que sea posible denominar este cambio que acontece en la medicina europea del siglo XVII, con Foucault, como *la naissance de la clinique.* El movimiento se inició antes, cuando a mediados del siglo XVI Giambattista da Monte puso en práctica la enseñanza de la medicina ante la cabecera de los enfermos en Padua. Padua era Universidad muy liberal, con un fuerte predominio judío y dónde se aceptaban estudiantes de todas las religiones, razón por la cual fue muy frecuentada por estudiantes extranjeros más o menos disidentes de la cristiandad papal, y luego claramente protestantes. Estos últimos llevaron aquel espíritu clínico a la nueva Universidad protestante fundada en los Estados holandeses liberados del dominio español, a Leyden. Allí se instituyó hacia 1636 la enseñanza clínica. Leyden fue, como antes Padua, lugar de peregrinación y de estudio de los estudiantes reformados, en especial de los calvinistas, de toda Europa, razón por la cual la enseñanza clínica prosperó especialmente en los centros europeos adscritos a esta confesión religiosa, como Edimburgo en Escocia, Montpellier en Francia y Gottinga en Alemania. La excepción, sin duda eminente, fue la Viena católica de la *Alte Wiener Schule.* Todos estos centros esparcieron por Europa la enseñanza de un gran maestro, Hermann Boerhaave, un protestante holandés que quiso seguir la carrera eclesiástica y que por las acusaciones que sufrió de seguir la doctrina del filósofo hispanojudío Baruch Espinosa decidió orientar sus pasos hacia la medicina. El fue, en las primeras décadas del siglo XVIII, quien con sólo doce camas enseñó clínica a toda Europa. A partir de enton-

ces la clínica se difundió por doquier. Con algún retraso, llegó también a España. En las décadas finales de ese siglo se fundan en nuestro suelo las primeras cátedras de «Medicina clínica» o «Medicina práctica», la de Granada (1776), la de Valencia (1786), la de Madrid (1795), la de Salamanca (1799), y a partir de 1801 las de todas las Facultades de Medicina.

II. La nueva idea de Naturaleza: Sydenham

La revolución clínica sólo fue posible cuando el pensamiento occidental consiguió proponer una alternativa intelectualmente válida a la clásica idea de Naturaleza. No puedo exponer aquí con detalle en qué consistió ésta, y por tanto he de limitarme a reproducir una vez más lo que es tópico: que la Medicina antigua, a partir de los hipocráticos, se fundó en la idea de *phýsis* y que desde ese momento la salud se entendió como propiedad natural de los cuerpos vivos, en vez de como don de los dioses, al modo de las grandes culturas orientales. Para los griegos, y a partir de ellos para toda la medicina europea hasta el siglo XVII, la salud ha sido entendida como una propiedad natural de los seres vivos, lo mismo que la verdad, la bondad o la belleza. Todas ellas eran propiedades inherentes a cualquier sustancia natural por el mero hecho de serlo. Esto no se discutía; ni era problema intelectual para el griego. El problema estaba en conceptuar los fenómenos contrarios, la enfermedad, la mentira, la maldad, la fealdad. Si la salud se entendía como una propiedad física o natural, ¿qué sería la enfermedad? Indudablemente, la privación de salud y, en último término, de naturaleza. La enfermedad, por tanto, no era algo «natural». Tampoco podía ser ya conceptuada como puramente «sobrenatural», al modo de las culturas orientales. ¿Cómo resolver tan lacerante dilema? La solución estuvo en el establecimiento de un nuevo orden, el de la preternaturalidad. Se otorgó a la enfermedad un estatuto que no fue ni natural ni sobrenatural, sino preternatural. He ahí la respuesta que dieron la filosofía y la medicina griegas, y que ha permanecido imperturbable hasta el siglo XVII. Es natural que el hombre viva sano, pero no que sufra los efectos deletéreos de una enfermedad, por ejemplo, la tisis. Esta es una alteración del orden de la naturaleza que hay que explicar por referencia a instancias distintas de las naturales. Tal es la mentalidad que podemos denominar «clásica».

Frente a esta mentalidad surgió en los siglos XVI y XVII otra, la «moderna». Acto seguido la estudiaremos analizando la obra de un gran médico inglés, también protestante y puritano, Thomas Sydenham. La obra se titula *Observaciones médicas acerca de la historia y curación de las enfermedades agudas,* publicada en 1666. La historia a que se refiere el título es la que los botánicos y zoólogos venían denominando, desde no mucho antes, «historia natural», y el gran objetivo de su autor era demostrar que también las enfermedades tienen su historia natural. Todo el prólogo del libro es un alegato en favor de la consideración de la enfermedad como algo «natural» —no preternatural, ni sobrenatural— y de su estudio conforme a los cánones de la «historia natural» de los botánicos. Sydenham quiere describir las enfermedades del mismo modo que ellos describen las plantas, atendiendo a sus características externas. A esto es a lo que llama «Nosografía», la ciencia de la descripción de las enfermedades, la base de toda posible clínica.

Adviértase la osadía de Sydenham. Lo que venían haciendo botánicos y zoólogos era, en último extremo, compatible con el naturalismo griego, toda vez que consistía en la pura descripción de las características naturales de las plantas. No así el proyecto sydenhamiano, directamente enfrentado con la tesis griega del carácter preternatural de la enfermedad. Sydenham no podía optar más que por alguno de los siguientes caminos. Uno, utilizar el término historia natural en el caso de las enfermedades de modo puramente traslaticio y metafórico, describiéndolas «como si» fueran cosas naturales, aún a sabiendas de que no lo eran. Otro, romper con el concepto griego de naturaleza y afirmar que las enfermedades son tan naturales al hombre y a los seres vivos como la salud. Entre estas dos vías, la conservadora y la revolucionaria, Sydenham optó por esta segunda y con ello hizo pasar la patología humana del antiguo estatuto de la preternaturalidad al nuevo de la historia natural.

La claridad con que Sydenham expone su objetivo es realmente notable. He aquí sus palabras: «Creo que carecemos hasta el día de hoy de una historia acabada de las enfermedades, principalmente a consecuencia de habérselas considerado por muchos solamente como efectos confusos y desordenados de la naturaleza, mal cuidadora de sí propia y desviada de su estado normal, y persuadiéndose, por tanto, de que perderían el tiempo haciendo su historia de una manera completa».[5] Reparemos en el contenido de este breve párrafo. En él dice Sydenham que la razón última de que en su tiempo aún no hubiera una historia acabada de las enfermedades está en haberlas considerado «solamente como confusos y desordenados efectos de la naturaleza, mal cuidadora de sí propia y desviada de su estado normal». En la enfermedad la naturaleza pierde su estado normal o *katà phýsin* y se transforma en algo confuso y desordenado, es decir, *parà phýsin.* Es inútil todo intento por hacer la historia de algo que, por principio, es considerado «confuso y desordenado», estudiar la historia natural de lo definido como preternatural.

Sydenham piensa en la enfermedad como en algo natural, *conamen naturae,* «esfuerzo de la naturaleza», la llama. «Dicta, a mi entender, la razón que la enfermedad, siquiera sus causas dañen al cuerpo humano, no es otra cosa que un esfuerzo de la naturaleza *(conamen naturae)* por exterminar la materia morbífera, procurando con todas sus fuerzas la salud del enfermo.»[6] Comentando esta definición, han escrito Laín Entralgo y Albarracín Teulón: «Como de la definición de enfermedad que antecede se deduce, la idea de Sydenham acerca de la esencia del proceso morboso es diferente de la idea de Galeno: mientras que para éste la enfermedad es una "disposición preternatural", una afección pasiva, para Sydenham la enfermedad es, ante todo, un proceso activo, un "esfuerzo de la naturaleza"... En la mente de Sydenham la enfermedad pertenece *esencialmente* a la naturaleza del hombre, y así lo especifica en algún texto: "nacido el género humano por designio divino, con aptitud para recibir numerosas impresiones procedentes de los objetos exteriores, no podía menos de hallarse también expuesto a males numerosos". No es, pues, para nuestro patólogo la enfermedad un

[5] *Sydenham, Th.,* Observaciones médicas..., *ed. Laín Entralgo, P. y Albarracín Teulón, A., Madrid, C.S.I.C., 1961; p. 74.*
[6] Ibíd., *p. 87.*

castigo divino, sino una eventualidad natural, más o menos azarosa, consecuente al hecho de existir en el mundo».[7] Surge, empero, una grave objeción: ¿cómo puede afirmarse tan rotundamente que la definición sydenhamiana de la enfermedad en términos de *conamen naturae* es antitética de la vigente en Grecia? ¿Acaso no se trata de una derivación o interpretación del *énhormon* hipocrático, la famosa *vis medicatrix naturae?* Por supuesto que sí, pero no en el sentido en que se supone. Ni en *énhormon* ni la *vis medicatrix naturae* se hallan realmente en el *Corpus Hippocraticum.*[8] Lo que sucede es precisamente lo contrario de lo que cabría sospechar: que a partir de Sydenham los médicos comenzaron a dar una versión nueva del hipocratismo, basada precisamente en esas nociones. Recuérdese que es Boerhaave sobrino, a mediados del siglo XVIII, quien normalizó esa interpretación del hipocratismo e inició con ello el hipocratismo moderno.

Volvamos a Sydenham. Su novedad, decíamos, está en haber interpretado la enfermedad como un proceso natural, tan natural como la salud. ¿Pero qué entiende Sydenham por natural y naturaleza? No entiende estos términos en el mismo sentido que los filósofos antiguos, sino de forma más empírica y accesible: «Por lo que a mí toca, como no pretendo innovar ni palabras ni cosas, he empleado en estas páginas esta antigua palabra, pero con sobrio sentido, si no me equivoco, y no sólo en el que la entienden, sino también en el que la usan todos los hombres sensatos. Cuantas veces empleo la palabra *naturaleza* quiero significar, en efecto, "un conjunto de cosas naturales"[9] que efectúan sus operaciones mediante leyes internas que dependen, en última instancia, del Ser Supremo, autor de la naturaleza. Las cosas naturales funcionan "a manera de las máquinas, moviéndose, no por virtud propia, sino por la voluntad de su Hacedor"».[10]

La función del científico es conocer esas leyes, robar a la naturaleza el secreto de su funcionamiento. Como Galileo a propósito de la caída de los graves, Sydenham quiere establecer las leyes que rigen el funcionamiento anómalo o patológico de los cuerpos humanos. Del mismo modo que Galileo abandona la obsesiva caza de esencias propia de toda la filosofía antigua y la sustituye por el estudio de las leyes del funcionamiento de los cuerpos, así Sydenham rechaza también la vieja pretensión de conocer las causas remotas de las enfermedades, en beneficio del estudio de sus causas próximas. «Aquellas causas más remotas, en cuya determinación y explicación se fatigan y emplean únicamente las investigaciones vanas de los curiosos y especuladores, son absolutamente incomprensibles e inescrutables; que sólo nos es posible conocer las próximas y evidentes, y que sólo de éstas deben deducirse las indicaciones curativas.»[11]

Algo que sorprende vivamente en la lectura del libro de Sydenham es la clara conciencia que tiene de la novedad de sus planteamientos. Es consciente de que la empresa que ha emprendido, el arrebatar a la naturaleza los secretos de las enfermedades, es

[7] Ibíd., *pp. 38-39. La cita de Sydenham en* Observaciones... I, 1 (1a).
[8] Cf. *Laín Entralgo, P.,* La medicina hipocrática, *Madrid, Revista de Occidente, 1970; p. 169.*
[9] *Sydenham,* ed. cit., *p. 206.*
[10] Ibíd., *p. 207.*
[11] Ibíd., *p. 77.*

«temeraria y absolutamente inasequible en su totalidad».[12] Temeraria por lo dificultosa y porque quien la emprende «puede estar seguro de que en caso de conseguir algo valioso no recogerá en cambio de sus descubrimientos, por útiles que sean, otro fruto que insultos, y esto por la sola razón de haber sido su primer inventor».[13] Sydenham se sabe conducido por la propia naturaleza al estudio de «sendas poco o nada trilladas»,[14] razón por la cual no cree que nadie pueda echarle en cara el haberse atenido «más a mis propios juicios que a los de los demás, o el que me haya dedicado a estudios nuevos».[15] Con anterioridad se había dedicado al estudio de «los libros de los médicos especulativos»,[16] pero éstos, dice, «dejaban poco satisfecho a mi ánimo cuando por primera vez me ocupé de este asunto, pues veía que en realidad las sutilezas de tales autores servían tan poco para devolver la salud, que los que a ellas recurrían, y por mucho que prometieran los jactanciosos dogmáticos, no lograban más que si, prescindiendo de toda medicina, se hubieran abandonado por completo a la naturaleza».[17]

Quiero finalizar este breve análisis de la obra de Sydenham llamando la atención sobre un aspecto desatendido de su pensamiento y que a mi entender tiene una repercusión grande en la posteridad. Me refiero a su talante ético puritano. Sydenham hace profesión continua de moral puritana. Las líneas finales de la obra dicen así: «Si yo he contribuído algo con este trabajo a disminuir el peligro y la dificultad de que muchas veces está rodeado el tratamiento de las fiebres, como sin faltar a la modestia creo poder asegurar, habré conseguido mi objeto y recogido la más grata recompensa del ímprobo trabajo que me he tomado con el honesto fin de proporcionar el bien del prójimo».[18] Todos los motivos fundamentales de la moral puritana están presentes en este breve texto: la concepción de la vida como trabajo continuo en pos de un fin honesto, la conciencia del premio a la vida honesta aún en este mundo, la seguridad del éxito, etc. Analicemos brevemente algunas de esas notas.

La moral syndenhamiana es, en tanto que moral calvinista y burguesa, una moral del trabajo. El lo dice continuamente. He aquí una declaración explícita: «Ahí tienes, lector, todo lo que tenía que decir de las viruelas, que aunque quizá alguno, siguiendo la costumbre de la época, tenga por cosa pequeña, yo, sin embargo, sé que no lo he alcanzado sin emplear gran trabajo, cuidado y aplicación por espacio de muchos años seguidos; y no lo publicaría si no superase la caridad para con el prójimo y el deseo de hacer bien a otros hasta el precio de mi propia reputación que tengo seguridad de que ha de salir perjudicada por la novedad del asunto».[19]

La moral sydenhamiana es, además, una moral optimista, que confía en Dios y en la naturaleza, que confía en el éxito dèl esfuerzo. Esta es la razón de la actitud muy

[12] Ibíd., *p. 277.*
[13] Ibíd., *p. 277.*
[14] Ibíd., *p. 432.*
[15] Ibíd., *p. 432.*
[16] Ibíd., *p. 432.*
[17] Ibíd., *p. 433.*
[18] Ibíd., *p. 433.*
[19] Ibíd., *p. 363.*

poco intervencionista de Sydenham en las fiebres, a diferencia de lo que era común en la práctica cotidiana. Para Sydenham la fiebre es una defensa natural del organismo y no una realidad preternatural; en consecuencia, rechaza todo tipo de tratamiento agresivo y toma una actitud expectante. Para las personas de mentalidad clásica, ese modo de proceder de Sydenham aparece como «impío» (supone negar el carácter preternatural de las fiebres) e «inmoral» (pues arriesga la vida del enfermo). Para Sydenham, por el contrario, la actitud impía e inmoral es la clásica. «No me avergüenzo de confesar que más de una vez en la curación de las fiebres, cuando no sabía todavía qué era lo que debía hacer, ha probado perfectísimamente al enfermo y a mi propia reputación el no hacer absolutamente nada, pues en tanto que observaba la enfermedad para poder atacarla más oportunamente, o se disipaba espontáneamente la fiebre poco a poco, o se transformaba, presentando un aspecto tal que me eran ya conocidos los medios con que debía combatirla. Pero... ¡cosa en alto grado sensible! la mayor parte de los enfermos que no saben bastantemente que es tan propio de un médico perito no hacer nada en ocasiones como el aplicar en otras remedios enérgicos, no quieren recoger este fruto de honradez y buena fe, sino que achacan esto a descuido e ignorancia, sin reparar en que el empírico más ignorante sabe acumular medicamentos sobre medicamentos, lo mismo que el más prudente médico, y aún suele hacerlo más a menudo que éste.»[20] Este no intervencionismo, este optimismo confiado en la fuerza de la naturaleza, esta seguridad en el éxito dio lugar a encendidas polémicas pocos años después, cuando los seguidores de Sydenham quisieron normalizar sus pautas terapéuticas. Sus puntos de vista parecían a muchos no sólo arriesgados y gratuitos, sino también inmorales.

El optimismo y la confianza se extienden a la vida ultraterrena. Sydenham, como buen y piadoso calvinista, se sabe elegido y tiene confianza plena en la recompensa final. He aquí un texto antológico: «Si el lector advierte que he sufrido alguna equivocación con relación a la teoría, le suplico me perdone; mas por lo que hace a la práctica, aseguro que todo lo que dije es verdad, y que nada hasta aquí he expuesto que no haya tenido bien comprobado. Confío en que al llegar el último día de mi vida no ha de faltar a mi conciencia el gozoso testimonio, no sólo de haber procurado con gran fe y diligencia la salud de todos los enfermos de cualquier condición que se hayan encomendado a mi cuidado (de los que ninguno ha sido por mí tratado de otro modo que como hubiera deseado serlo yo, si hubiera enfermado de las mismas dolencias), sino también de haber empleado, en cuanto he sido capaz de ello, todas mis fuerzas para que, a ser posible, se haga con más acierto después de mi muerte la curación de las enfermedades, convencido de que el más pequeño adelanto en semejante ciencia, aunque nada de más entidad enseñe que la curación de la odontalgia o de los callos que nacen en los pies, es muchísimo más apreciable que el vano aparato de sutiles especulaciones, y el conocimiento de cosas hipotéticas, que quizá no aprovechan al médico, para combatir las enfermedades, más que al arquitecto, para construir casas, el ser un hábil músico».[21]

[20] Ibíd., *pp. 384-5.*
[21] Ibíd., *p. 206.*

III. El orden clínico

Una vez analizado el nacimiento de la «Medicina clínica» es preciso que prestemos atención al curso de la literatura clínica, es decir, a los tratados que tienen por objeto desarrollar el método de la medicina clínica. Nos interesa ver en ellos cómo se va constituyendo el «orden clínico», el sistema normativo de la práctica médica moderna. El género literario que vamos a someter a examen suele calificarse en las historias de la medicina de deontológico. Es preciso ver por qué, y en qué sentido la clínica se convierte en un sistema normativo y político.

De nuevo hay que establecer una clara distinción entre lo que sucede antes y después del siglo XVII. A todo lo largo de la literatura médica clásica es posible encontrar una dicotomía muy acentuada entre los escritos «médicos», de carácter «descriptivo», y los escritos «clínicos», que tienden a ser «parenéticos» y «prescriptivos». Los primeros tienen por objeto la descripción del «ser» de la salud y la enfermedad, en tanto que los segundos exhortan al «deber ser» de la práctica con el paciente. Utilizando la célebre distinción neokantiana, habría que decir que la literatura médica clásica tenía un carácter básicamente «idiográfico», en tanto que la literatura clínica tendía a ser «nomotética». Piénsese, si no, en la serie que forman los tratados hipocráticos *Sobre la decencia* y *Sobre el médico,* los salernitanos *Quomodo visitare debes infirmum, De adventu medici ad aegrotum* y *De instructione medici secundum Archimataeum,* así como los opúsculos de Arnau de Vilanova, *De cautelis medicorum* (también denominado *De circunspectione medici)* y *Conditiones boni medici secundum Arnaldum de Villanova.* Todos estos trataditos son generalmente calificados como deontológicos o morales porque no se ocupan de los aspectos científicos u ontológicos de la medicina sino de los morales o deontológicos de la clínica. En la medicina antigua los tratados de clínica, privados a priori de la capacidad de ser científicos, tienden con muchísima frecuencia a hacerse morales.

A partir del siglo XVII las cosas suceden de otro modo. La clínica ha iniciado ya su proceso de constitución como saber científico; más aún, ha ido poco a poco logrando un lugar cada vez más privilegiado en el interior de la medicina, hasta convertirse en el núcleo firme de ella. La medicina se hace, por fin, medicina clínica. Los tratados clínicos ya no tienen por qué ser proclives al moralismo ante la imposibilidad de atenerse a las pautas científicas. Y sin embargo siguen abundando los textos clínicos de carácter deontológico. ¿A qué se debe esto? A que convertida en el centro de la medicina, la clínica empieza a tener una enorme importancia política, en cuanto capaz de normativizar, regular y vigilar las conductas de los hombres. La clínica se convierte en la gran disciplina normativa de las conductas humanas, junto con la religión y el derecho. Ahora bien, la moral es precisamente la ciencia de las normas. En consecuencia, la clínica se ve directamente convertida en cuestión moral. Hasta el siglo XVII la medicina fue una disciplina política, pero no directamente la clínica, por las razones apuntadas. A partir de entonces, por el contrario, la clínica se convierte en el centro de la política médica, de forma que se constituye en una de las instancias más potentes en la fijación de las normas disciplinantes de la vida civil de los hombres y de las colectividades. En los tratados de clínica se establece con precisión el nuevo «orden médico»,

que a su vez es un elemento potentísimo del nuevo «orden social y político». Ordenando la vida de los enfermos —y previamente la de los sanos—, la clínica se convierte en factor fundamental en el ordenamiento del espacio político y social, es decir, en la constitución de la «moral civil». Los nuevos regímenes políticos, centralizados y absolutistas, necesitaban establecer un control cada vez más perfecto sobre sus súbditos, y para ello utilizaron las tres grandes instancias disciplinantes, normativizadoras y normalizadoras, la religión, el derecho y la medicina. La medicina clínica empezó a funcionar, así, como el «tercer poder» de la normalización de la vida civil.

Analizando la medicina española del siglo XVI, sobre todo en su segunda mitad, es posible ver cómo se constituye la medicina en ese «tercer poder» y cómo aparece la figura del *medicus politicus.* Huarte de San Juan, Enrique Jorge Enríquez, Rodrigo de Castro, son tres hitos en la constitución del marco general en que se desarrolla la relación moderna entre medicina y política. En los siglos XVII y XVIII ese marco general va a especificarse en direcciones distintas, la Medicina legal, la Política sanitaria y, en fin, la Clínica médica. Pues bien, ahora vamos a analizar sucintamente esta última especificación, estudiando los libros que al respecto escribieron Zacuto Lusitano, Hermann Boerhaave y Friedrich Hoffmann. Los libros de estos tres autores son hitos importantes en la constitución de la clínica como ciencia médica, y a la vez como ciencia política. Es curioso advertir cómo todos estos libros están ordenados en forma de sentencias numeradas, exactamente igual que los artículos de un código. Y es que son códigos normativos de la relación médico-enfermo, y por antítesis también de la relación del médico con los sanos y de los sanos entre sí. De ahí que estos tratados, ordenando la clínica, ordenen las relaciones políticas. La medicina clínica es, como muy bien dijo Hoffmann, «medicina política». Esta indagación habrá de prolongarse en ulteriores trabajos, analizando los grandes clínicos escoceses del siglo XVIII, en particular John Gregory. Y en el cambio de siglo, Percival escribirá el libro que puede considerarse como el fin de este periplo, la *Medical Ethics,* en el que convergen todas estas instancias que hemos visto nacer, la clínica, la higiene pública y la medicina legal, estableciendo las bases de un completo «orden médico».[22]

1) Cuando Rodrigo de Castro, el autor del *Medicus politicus,* pasaba los últimos años de su vida en la ciudad de Hamburgo, otro portugués, primero vigilado y después perseguido por la Inquisición, Zacuto Lusitano, huyó a Amsterdam tras treinta años de ejercicio de la medicina en su país, donde retornó al judaísmo y murió en 1642. Al publicar el primer libro de su monumental *Medicorum principum Historia,* en 1629, Zacuto debió enviar un ejemplar a Rodrigo de Castro, entonces ya anciano y achacoso, como el propio Castro le comenta en la carta que le envía desde Hamburgo con fecha 16 de julio de 1629, incluída en la edición de Lyon de 1644. En la carta le anuncia también el envío de un ejemplar de su *Medicus politicus.* Con él a la vista debió elaborar Zacuto su tratadito *Introitus medici ad praxin,* un texto de clínica médica en ochenta preceptos cuyo objetivo expreso era el regular con prudencia el ejercicio del arte médico.[23] La medicina, en tanto que clínica, exige una prudencia exquisita. La pru-

[22] Cf. *Gracia, Diego, «El orden médico: La ética médica de Thomas Percival»,* Asclepio *35, 1983; 227-255.*

[23] *De la misma época es el tratado de clínica médica compuesto por Giulio Cesare Claudino,* De ingressu ad infirmos. *Para su descripción,* cf. *Laín Entralgo, P.,* Historia de la medicina moderna y contemporánea, *Madrid, Científico-Médica, 2.ª ed., 1963; pp. 191-2.*

dencia ha sido siempre considerada como la virtud del político. Pero lo es también del médico, ya que éste es a su modo político, toda vez que el médico y el enfermo funcionan en la relación clínica como un microsistema social y político. No hay ciencia, dice Zacuto en el prólogo, que requiera un artífice más cauto que la medicina, ya que necesita tener en cuenta no sólo las enfermedades y los síntomas, sino también el temperamento, la naturaleza, las costumbres y las condiciones de los enfermos. El médico debe estar *rationis et prudentiae documentis mire instructus.* Por ello, así como los buenos agricultores comienzan su labor apartando las yerbas nocivas, después aran la tierra, luego realizan la siembra y por fin recogen el fruto, así debemos hacer nosotros si de veras queremos que el árbol de la medicina crezca sano y frondoso.

Tras el prólogo inicia Zacuto la exposición de los ochenta preceptos. Los primeros tienen un carácter rigurosamente moral: *medicus sit divini muneris cultor, medicus vestitu ornetur decoro, medicus non sit verbosus et loquax, medicus non sit avarus,* etc. Tras las virtudes morales se analizan las intelectuales, y con ellas la formación del médico: que sea estudioso, que tenga libros, que respete las autoridades, etc. Y después comienzan los consejos propiamente clínicos, es decir, los que ordenan al médico cómo practicar su arte de modo sensato y prudente: que sea cauto en el pronosticar, agudo en el observar, juicioso en el diagnosticar, diligente en el tratar. Como se ve, todo un código de «orden clínico».

2) El libro de Zacuto es anterior a la gran obra de Sydenham. Tras ésta el género normativo de la práctica clínica toma mayor incremento. Baste citar, a fines del siglo XVII, la *Praxis medica* de Baglivi (1696), a la que pertenece el siguiente párrafo: «Los cadáveres de los difuntos por enfermedad han de ser disecados por el médico, el cual ha de manchar sus manos para encontrar la sede y la causa de la dolencia... Debe considerar con diligencia las heces y la orina, la lengua, los ojos, el pulso y el rostro, los afectos del ánimo, la índole de la vida antecedente, las aberraciones dietéticas del enfermo... Anotará con severa e inconmovible paciencia... el progreso de los síntomas y el término de los mismos, luego de administrado el tratamiento».[24]

Entre las obras que se producen en el siglo XVIII, quiero referirme a dos, una de Boerhaave y otra de Hoffmann. En 1740, dos años después de su muerte, se publica por vez primera una obrita de Boerhaave que recoge las lecciones introductorias que impartía a los estudiantes antes de admitirlos a las sesiones clínicas en el hospital de Santa Cecilia. Su título es: *Introductio in praxin clinicam sive regulae generales in praxi clinica obserda quas praemisit antequam lectiones publicas adgrediebatur in nosocomio lugdunensi Cl. Hermannus Boerhaave a diligente auditore communicatae.* Se trata de un precioso tratadito en que se exponen en noventa y tres puntos las características de una buena exploración clínica. Es difícil desarrollar de forma más concisa y ordenada el método exploratorio. No puede extrañar, por ello, que en esas páginas hayan aprendido los médicos europeos la esencia del «orden clínico». Como ha escrito Laín Entralgo, «las dos hermosas historias clínicas que publicó y las reglas contenidas en su *Introductio ad praxin clinicam* enseñan a ordenar el relato patográfico en nueve tiempos sucesivos: 1. Presentación del enfermo. 2. Antecedentes remotos de la enfermedad y

[24] *Cit. por Laín Entralgo, P.,* Historia de la medicina moderna y contemporánea, *ed. cit., p. 192.*

biografía patológica. 3. Comienzos de la enfermedad y curso inicial. 4. Estado del enfermo cuando el médico le ve por primera vez *(status praesens)*. 5. Tentativa de diagnóstico. 6. Curso de la enfermedad. 7. Término del proceso morboso *(exitus)*. 8. Necropsia del cadáver, si el *exitus* fue letal. 9. Explicación del cuadro sintomático y de la muerte, a la vista de los hallazgos de la autopsia. A este cuidadoso esquema patográfico corresponde la pauta exploratoria consignada en la *Introductio*».[25]

Boerhaave está prendado de la interpretación sydenhamiana o moderna de los ideales hipocráticos, y se convierte en su gran defensor y difusor en Europa. Deichgräber ha sabido ver cómo el tema del *medicus gratiosus,* tan importante en la época del helenismo y en Galeno, reaparece, tras siglos de ausencia, en la obra de Sydenham.[26] El guarda, en efecto, un respeto reverencial a la naturaleza, la considera fuente de gracias, de dones, de virtudes salutíferas. Recordemos su definición de la enfermedad como *naturae conamen,* así como su enorme prudencia terapéutica. He aquí un párrafo que retrata a Sydenham como *medicus gratiosus:* «Con este método sencillo, y por completo natural, esta enfermedad, que apenas merece semejante nombre, se desvanece facilísimamente, y sin ningún peligro. Por el contrario, cuando se molesta demasiado al enfermo, ora reteniéndole continuamente en la cama, ora haciéndole tomar en exceso cordiales y otros medicamentos innecesarios, en tal caso la enfermedad se agrava inmediatamente y el enfermo perece a menudo, sin más causa que una demasiada intervención médica».[27] La enfermedad es natural, tan natural como la salud, pero la naturaleza tiende a lo mejor, y por tanto se vale de la enfermedad para el establecimiento de un nuevo equilibrio. Tal es la piedad fisiológica que actualizan los nuevos clínicos. Así, Boerhaave, quien, como Sydenham, elimina de la definición de enfermedad cualquier referencia a lo preternatural. En sus *Institutiones Medicae* la define como un estado del cuerpo viviente que altera o impide las acciones de las facultades: *status corporis viventis tollens facultatem exercendae actionis cujuscunque vocatur morbus.*[28] Y en los prolegómenos a los *Aphorismi de cognoscendis et curandis morbis: Omnis humani corporis conditio, quae actiones vitales, naturales, vel et animales laedit, morbus vocatur.*[29] En ambos casos se respetan todos los elementos constitutivos de la definición galénica menos el de la preternaturalidad. En esto segundo sigue a Sydenham, aunque en lo primero se aparta de él: Boerhaave está influído por el racionalismo, de ahí su definición esencialista de la enfermedad; Sydenham, por el contrario, es un secuaz del empirismo de Locke, y como tal se limita al análisis puramente notativo de la enfermedad. En cualquier caso, para ambos la salud y la enfermedad son fenómenos naturales, y el médico, por ello, un humilde servidor de la naturaleza, *naturae servulus,* como afirma explícitamente en la *Oratio de honore medici servitute,* pronunciada

[25] *Laín Entralgo, P.,* Historia de la medicina moderna y contemporánea, *ed. cit., p. 231.*

[26] Cf. *Deichgräber, Karl,* Medicus gratiosus. Untersuchungen zu einem griechischen Arztbild. Mit dem Anhang Testamentum Hippocratis und Rhazes' De indulgentia medici. *Wiesbaden, Franz Steiner, 1970; p. 86.*

[27] *Sydenham,* op. cit., *p. 394.*

[28] *Boerhaave, H.,* Institutiones medicinae, *n.° 696.* Hermanni Boerhaave Opera Omnia Medica, *Venetiis 1771, p. 87.*

[29] Ibíd., *p. 147.*

en 1731, al tomar posesión por segunda vez del rectorado de la Universidad de Leyden. Hay que renovar y modernizar los ideales hipocráticos, dejando intacto su mensaje original, el amor religioso a la naturaleza.[30] La revolución clínica es a la vez una revolución hipocrática, es la matriz del nuevo hipocratismo, que poco después iba a canonizar su sobrino Abraham Kaau Boerhaave en su libro *Impetum faciens dictum Hippocrati.*[31]

3) El mismo año que fallecía Boerhaave publicaba Friedrich Hoffmann en la misma ciudad de Leyden un opúsculo con el siguiente título: *Medicus Politicus, sive regulae prudentiae secundum quas medicus juvenis studia sua et vitae rationem dirigere debet si famam sibi felicemque praxin et cito acquirere et conservare cupit.* El título es buena prueba de cómo va fraguando el «orden clínico», y cómo va tomando conciencia de su papel en tanto que «orden político». Como escribe el editor en el prefacio de la obra, Hoffmann se propone en su libro dar las normas básicas de la política médica, es decir, del ejercicio de la medicina, que permitan actuar con los enfermos *sine artibus Machiavellicis.* El libro consta de tres partes, tituladas, respectivamente, *De prudentia circa personam ipsius medici, De officio medici circa personas externas* y *De prudentia medici circa aegros.* La primera es, obviamente, un pequeño tratado de moral, en el que se analizan las condiciones morales e intelectuales del médico: debe ser cristiano, no creer en supersticiones, erudito, filósofo, etc. El médico debe ser humilde, diligente y cultivar todas las virtudes de que trata la filosofía moral. La segunda parte es típicamente política, y tiene por objeto regular los deberes del médico para con los otros profesionales, farmacéuticos, cirujanos, obstetras y tribunales. En fin, la tercera parte, la más larga, es un típico tratado de praxis clínica en que se analizan los deberes del médico para con los enfermos y se regula la visita médica según las clases de enfermos, magnates, mujeres, puérperas, niños, agudos, crónicos, dándose normas sobre el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento. Como puede advertirse, el libro de Hoffmann adopta el esquema que después será canónico en todos los códigos de ética médica. Es decir, en él el «orden clínico» aparece ya integrado dentro de una estructura globalizante que es el «orden médico», y que va a tener su máxima expresión en la obra de Percival. Como ha escrito Albert R. Jonsen, «The order of the book anticipates that of Percival's *Medical Ethics,* written almost one hundred years later».[32]

Conclusión

Era mi intención analizar el surgimiento de la «Medicina clínica» y ver cómo en ella se establecen las nuevas normas de trato con el enfermo, es decir, cómo se constituye la nueva deontología o moral del ejercicio clínico. Para ello he analizado sumariamente las obras de varios autores, Zacuto, Boerhaave, Hoffmann. En ellas se comprueba la importancia que poco a poco va adquiriendo la clínica en el sistema de la medicina, hasta el punto de que el orden clínico pasa a convertirse en el núcleo de todo el nuevo

[30] Cf. *Lindeboom, G.A.,* Bibliographia Boerhaaviana, *Leiden, Brill 1959; p. 24.*

[31] *Edición Lugduni Bat. 1745.*

[32] *Jonsen, Albert A., «Medical Ethics, History: Western Europe in the Seventeenth Century», en Reich, Warren T. (Ed.),* Encyclopedia of Bioethics, *vol. 3. New York. The Free Press, 1978; p. 956a.*

orden profesional de la medicina, es decir, de todo el nuevo sistema normativo de la ciencia médica. El análisis de los textos nos ha hecho ver cómo ese nuevo ordenamiento normativo tiene una dimensión política que no escapa a sus autores, de modo que éstos empiezan a tener conciencia de que la normatividad médica es una parte muy importante de la normatividad general de la sociedad civil. Junto al poder normativo de la religión y del derecho se sitúa el poder normativo de la medicina, el «tercer poder». La normatividad clínica se convierte en núcleo de la normatividad médica, y ésta en elemento constitutivo de la normatividad civil y política. Tal es el resultado de nuestro análisis.

Ahora los problemas surgen a raudales. Sería preciso analizar, en primer término, cómo la normatividad clínica se amplía hasta convertirse en norma general de la medicina. Para ello habría que estudiar las nuevas especificaciones que la clínica adquiere en los siglos XVI y XVII: Medicina legal, Medicina laboral, Política sanitaria. En segundo lugar, habría que ver cómo se estructuran de modo orgánico todas estas instancias, formando un cuerpo de doctrina sólido y permanente. Este cuerpo se ve ya en el libro de Hoffmann, y cristaliza definitivamente en el de Percival. El orden clínico se integra dentro del «orden médico» general. Finalmente, sería necesario estudiar con detalle el modo como el orden médico, la norma médica es asumida y utilizada por el poder político e informa la vida social. Son cuestiones abiertas, que en su indefinición permiten otear un impresionante panorama.

Diego Gracia

La escritura en la Historia de las Ciencias en Hispanoamérica

Las causas de nuestra deficiencia científica no pertenecen a nuestra naturaleza, sino a nuestra historia.

P. Laín Entralgo

Concluí la carrera de Medicina en la Complutense de Madrid. Ya licenciado, entre las cuatro asignaturas que escogí para el doctorado se hallaba la de Historia de la Medicina que la dictaba el profesor doctor Pedro Laín Entralgo. De mi padre, médico, también heredé el gusto por la Historia. A don Gregorio Marañón y a don Pedro les debo lo que hice más tarde.

A diferencia de lo que me sucedía con otras asignaturas, devotamente asistía a las clases de don Pedro. Contemporáneamente, en ese entonces y después, fui familiarizándome con su pensamiento a través de sus escritos. Este ensayo, fruto de lo que el maestro Laín Entralgo fue sembrando, resulta ser el mejor homenaje que desde esta orilla de nuestra patria, común, la de la Lengua, puedo tributarle.

Primera parte

I. Transferencias de tecnologías, barreras al conocimiento y dependencia científica, son situaciones con las que nos hemos enfrentado desde cuando lo europeo sentó sus reales en el mundo andino. Sumidos y deslumbrados por el prestigio de los vencedores, la visión de los vencidos ha sido motivo de interés en años muy recientes. [1,2] Más reciente aún los estudios de interpretación de los acontecimientos a la luz que confiere la equidistancia entre vencedores y vencidos. Es así como la conquista de los grandes Estados de la América precolombina se nos presenta, ahora, no como resultado de superioridad de razas sino de tiempos: la supremacía en base a conocimientos y tecnolo-

[1] *Wachtel, N.:* Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista Española *(1530-1570). Alianza Editorial S.A., Madrid, 1976.*

[2] *Wachtel, N.: La Visión de los Vencidos: La Conquista Española en el Folklore Indígena. En* Ideología Mesiánica del Mundo Andino. *Ed. Gráfica Morson, Lima, 1973, pp. 35-81.*

gías más adelantadas. [3] Entre las cuales, en el caso concreto del Imperio de los Incas, la escritura, *el hecho de saber leer y escribir,* fue determinante.[4]

II. Uno de los primeros conquistadores españoles, el piloto Ruiz, encontró en el Pacífico, antes de llegar a Túmbez, una balsa ocupada por indios súbditos del Inca que singlaba hacia el norte con un cargamento de tejidos, piedras y metales preciosos.[5] Es así como a través de sus mercaderes y navegantes, los señores del Tahuantinsuyo fueron informándose de todo cuanto concernía a los hombres llegados de ultramar. Un enorme pesar y desaliento debió invadirle al Inca Huayna Capac, anciano y enfermo por aquel entonces, ante las noticias que acerca de los extranjeros recibía: por medio de «espíritus comprimidos y portátiles» se transmitían el pensamiento:[6] «con admirable precisión y rapidez» efectuaban operaciones matemáticas imposibles de ser realizadas por medio de los quipus,[7] y así tantas y tantas otras maravillas. La inquietud, mas no el desaliento, debió de compartir su hijo Atahualpa, el cual «salió de buen entendimiento y de agudo ingenio, astuto, sagaz, mañoso y cauteloso, y para la guerra belicoso y animoso; gentil hombre de cuerpo y hermoso de rostro; por esos dotes del cuerpo y del ánimo lo amó su padre tiernamente, y siempre lo traía consigo», según nos refiere Garcilaso de la Vega, [8] mestizo de la rama cuzqueña de los Incas por el lado materno. Poco antes de morir, el gran Huayna Capac, según nos refiere igualmente Garcilaso, luego de platicar con sus hijos y parientes «mandó llamar los demás capitanes y curacas que no eran de la sangre real... y a lo último les dijo: ... vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos; ... serán de los que sabemos que han andado por la costa de nuestro mar, será gente... que en todos os hará ventaja; ... su ley será mejor que la nuestra... Yo os mando que le obedezcáis y sirváis.»[9] En esos precisos momentos, no me cabe la menor duda, el espíritu de la raza se habrá revelado, y a través de Atahualpa y sus generales, sus amautas y quipucamayocs, surgió la determinación: era menester, a como dé lugar, aprender y adaptar los conocimientos y las tecnologías de los extranjeros si se quería mantener la identidad.

Vencidas las tropas de Huáscar que había invadido la heredad de su hermano Atahualpa, éste comprendió bien que el futuro del Incario era de su responsabilidad plena. Desde la costa a Cajamarca la tropilla de Pizarro, compuesta de no más de 200 hombres

[3] *Andrade Reimers, L.:* La verdadera historia de Atahualpa. *Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1978.*

[4] *Fierro Benítez, R.: Los Caminos de la Dependencia conducen a la Esclavitud. América No. 112: 34-46, 1981.*

[5] *Sámano, de J.: Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro (1525). En: Porras Barrenechea, R.:* Relaciones Primitivas de la Conquista del Peru, *Lima, 1937.*

[6] *Caballero, E.:* América una equivocación. *Ed. Hispana, Bogotá, 1978, p. 278.*

[7] *Andrade Reimers, L.: Op. Cit. p. 266.*
El Autor cita la obra de L.L. Lock: «Los Antiguos Quipus o Cuentas Peruanas por Nudos», en la que se demuestra que los cálculos efectuados por medio de los quipus y que pasaban de 10.000 adolecen de errores constantes.

[8] *De la Vega, Garcilaso Inca:* Comentarios reales de los incas, *Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas, Madrid, 1960, Tomo 133, p. 348.*

[9] *De la Vega, Garcilaso Inca: Op. Cit. (8), p. 354.*

entre capitanes y soldados,[10] siguió la ruta fijada de antemano por Atahualpa, sin hallar la menor resistencia, sin que fuera fácilmente liquidada, pues tales eran las órdenes expresas del soberano.[11] Diego de Trujillo, uno de los de la tropilla, refiere como todos los españoles se daban por muertos durante aquel recorrido, excepción hecha de «el herrador, el barbero y el boleador» de quienes se dudaba que los mataran por la utilidad que a los indios les representaban.[12]

El día de la visita concertada, el emperador del Tahuantinsuyo llegó a Cajamarca para entrevistarse formalmente con los extranjeros de los tristes augurios. Curiosidad, inquietud, resolución, debieron animarle. Se trataba de un hombre bien plantado que iba resuelto a *saber* o perder la identidad. En el centro de la inmensa plaza de Cajamarca le esperaba el padre Valverde. El resto de españoles, en tensión y con angustia infinita, seguía el curso de los acontecimientos oculto en los aposentos que la rodeaban. La plaza fue llenándose de indios desarmados vestidos con sus mejores galas. En un cierto momento hizo su entrada el emperador, el cual ordenó dirigirse hacia donde se hallaba Valverde. Nadie pudo oír el diálogo que se entabló entre estos dos personajes.[13] Lo que sí se vio es que Valverde entrega su breviario al Inca; éste lo tomaba y llevaba al oído, y luego lo arrojaba al suelo «como un tiro de herrón de allí», según uno de los testigos, Diego de Trujillo.[14] De cuanto le habían referido de los extranjeros lo que más le obsesionaba a Atahualpa era la escritura. En cuanto vio el libro que llevaba el fraile, con ansias locas se hizo de él para que le hablara, le transmitiera algo. El libro permaneció mudo. La estupefacción, el desconcierto, la desilusión debieron ser los sentimientos que surgieron. Pero también la luz: el libro no significaba nada si no se sabía leer, y esta facultad tenía que ser enseñada por los extranjeros.

Disparados por el terror pero dando la cara como correspondía a su raza, ante el gesto violento de Atahualpa de arrojar el breviario «por ahí burlando del fraile» según palabras de otro de los testigos, Juan Ruiz,[15] los españoles embistieron a la comitiva inerte, produciéndose la masacre de Cajamarca y la prisión del Emperador. Sobre estos hechos cruciales el padre José de Acosta hace el siguiente comentario: «Atribúyese la gloria a quien se debe, que es principalmente a Dios y a su admirable disposición, que si

[10] *Andrade Reimers, L.: Op. Cit. pp. 29-30.*
Debo manifestar que las referencias que realizo de esta obra tienen el aval de una extraordinaria base bibliográfica.

[11] *Pizarro, P.:* Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú. *Pontificia Universidad Católica del Perú, Talleres Gráficos P.L. Villanueva S.A., Lima, 1979, pp. 30-50.*
Pedro Pizarro fue uno de los españoles que acompañó a Francisco Pizarro en la Conquista del Perú. Su relación es, pues, una fuente de primera mano.

[12] *Trujillo, D. de: Relación del Descubrimiento del Reino del Perú que hizo Diego de Trujillo en Compañía del Gobernador Don Francisco Pizarro y otros Capitanes, desde que llegaron de Panamá el año de 1530, en que refiere todas las derrotas y sucesos, hasta el 15 de Abril de 1571. En* Tres testigos de la Conquista del Perú. *Colección Ariel Universal No. 94, Guayaquil, sin año, p. 124.*

[13] *Andrade Reimers, L.: Op. Cit. pp. 336-349.*

[14] *Trujillo, D. de: Op. Cit. p. 129.*

[15] *Ruiz de Arce, J.: Advertencia de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores. En* Tres testigos de la Conquista del Perú. *Colección Ariel Universal No. 94, Guayaquil, sin año, p. 77.*

el Inca en el Perú se pusiera a resistir a los españoles la entrada, poca parte fuera Pizarro, aunque fuera excelente capitán».[16]

III. Pronto los indios comprendieron que la codicia era el móvil supremo que guiaba las acciones de los extranjeros. Aprender y adaptar sus conocimientos y tecnologías continuaba siendo la meta, razón de más luego de la masacre de Cajamarca. El mismo emperador tomó la iniciativa de franquearse con los españoles, con alguno de los cuales inclusive departía. Uno de ellos, el padre Valverde, refiriéndose a Atahualpa puntualiza: «es la persona más entendida y de más capacidad que se ha visto y *muy amigo de saber y entender* nuestras cosas».[17] Su afán por saber y comprender las cosas de los extranjeros, le costó la vida al emperador. Prescott en su excelente *Historia de la Conquista del Perú* comenta: «Refiérese por muchos una anécdota que atribuye la conducta de Pizarro (en la muerte de Atahualpa) en cierto modo a un resentimiento personal. Dícese que el Inca había pedido a uno de los soldados españoles que le escribiese el nombre de Dios en la uña. El monarca enseñó sucesivamente a varios de sus guardias lo que tenía escrito, y como todos lo leyesen y pronunciasen la misma palabra, el sagaz entendimiento del bárbaro quedó muy complacido con aquello que le parecía poco menos que milagroso, y a lo cual la ciencia de su nación no alcanzaba. Al mostrárselo a Pizarro, éste guardó silencio, y el Inca, viéndole que no sabía leer, concibió cierto desprecio hacia un jefe que le parecía menos instruido que sus soldados. No pudo ocultar completamente este desprecio, y Pizarro sabedor de la causa, ni lo olvidó ni lo perdonó».[18] Esta anécdota Prescott la conocía a través de Garcilaso de la Vega, quien concluye refiriéndose a ella: «Así lo oí contar a muchos de los que se hallaron presentes».[19]

Llegar a saber sin los elementos adecuados es un proceso largo, casi imposible, y Atahualpa marchaba contra reloj. Los cuzqueños se reagrupaban y su alianza formal con los hispanos era un hecho inminente.[20] En estas circunstancias tiene lugar en América la primera negociación relacionada con una transferencia de tecnología. Atahualpa ofrece a los extranjeros dos habitaciones llenas de oro y plata a cambio de la libertad, y con ella la posibilidad de que su pueblo aprendiera a *leer y escribir.* Los españoles aceptan la propuesta... Atahualpa cumple lo pactado. Se produce la alianza hispano-cuzqueña de Jaquijahuana.[21] Los españoles debieron ofrecerles a los cuzqueños tecnologías subalternas, con las cuales y con su personal concurso batirles a los quiteños. Es asesinado Atahualpa. Inclusive conoce la derrota el general Rumiñahui, el andino que se percató que de frente al extranjero invasor queda el recurso de la tierra arrasada y estuvo a un tris de retardar el curso de la historia en más de 100 años.[22] En la guerra fratricida cuz-

[16] *Acosta J. de:* De Procuranda Idorium Salute. *Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXIII, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.*

[17] *Valverde, V.: citado por Andrade Reimers: Op. Cit. p. 355.*

[18] *Prescott, G.H.:* Historia de la Conquista del Perú. *Ed. Mercurio, Madrid, 1847, pp. 261-262.*

[19] *De la Vega, Garcilaso Inca:* Comentarios reales de los incas. *Biblioteca de Autores Españoles. Ed. Atlas, Madrid, 1960, Tomo 134, p. 70.*

[20] *Pizarro, P.: Op. Cit. pp. 108-116.*

[21] *Viga. J.J.:* La Guerra de los Viracochas. *Ed. Nuevo Mundo, Lima, sin año, pp. 65-66.*

[22] *Zúñiga, N.:* Atahualpa. *Ed. Americalee, Buenos Aires, 1945, p. 397.*

queños y quiteños quedan maltrechos. Los extranjeros dominan en el Tahuantinsuyo.[23] El pueblo quichua inicia el camino de la servidumbre, sin remedio.

IV. De entre los elementos de dominio empleados en la Conquista el más efectivo, el que produjo verdaderos estados colectivos de estupor, desconcierto y desmoralización, insistimos, fue la escritura. Así lo recuerda la memoria ancestral en el drama que sobre la muerte de Atahualpa se representa todos los años en Chayanta, pequeño pueblecito de los Andes bolivianos. Nathan Wachtel[24] describe así el acontecimiento: «En la segunda parte del drama, tienen lugar unos encuentros preliminares entre indios y españoles. Una primera entrevista enfrenta a Huaylla Huisa y a Almagro. El sacerdote pregunta a éste por qué los hombres rojos y barbudos invaden el país. Almagro a manera de respuesta ''mueve solamente los labios''. Felipillo traduce estas palabras silenciosas y declara que los españoles, enviados por el señor más poderoso de la tierra, han venido en busca de oro y plata. Aparece entonces el padre Valverde que lo interrumpe: los españoles llegan para hacer conocer el verdadero Dios. Finalmente, Almagro entrega al sacerdote una carta para el Inca. Se desarrolla entonces una larga serie de episodios, cuyo único tema es la estupefacción y la incomprensión de los indios ante la misteriosa ''hoja de maíz''. Esta circula de mano en mano pero nadie puede descifrar su lenguaje mudo».

El carácter sobrenatural de la escritura[25] debió pesar de manera increíble en la conducta de sometimiento que a poco de la Conquista se hace evidente entre la indiada andina: «los indios en aquellos principios, como no sabían qué eran letras, entendían que las cartas que los españoles se escribían unos a otros eran como mensajeros que decían de palabra lo que el español mandaba y que eran como espías que también decían lo que veían por el camino», anota Garcilaso de la Vega,[26] interlocutor que fue de los primeros vencidos.

V. La escritura como instrumento de dominación se tradujo en el vencido en un rechazo suicida hacia los nuevos conocimientos. Surge así «El Mito de la Escuela», tan bien estudiado por el brillante antrólogo peruano Ortiz Rescanieri,[27] y así nos explicamos los singulares acontecimientos ocurridos durante las sublevaciones de Guamote y Columbe, poblaciones de la provincia del Chimborazo, en Ecuador, referidos por Moreno Yáñez:[28] «Al maestro de primeras letras Manuel Arosteguí obligaron los indios a redactar manifiestos, para colocarlos en los altos de las picas que exponían los cuartos humanos», «concluidas las inscripciones... condujeron a Manuel Arosteguí al paraje y

[23] *Cúneo-Vidal, R.:* Vida del Conquistador del Perú Don Francisco Pizarro. *Ed. Maucci, Barcelona, 1925, pp. 273-283.*

Tanto Cúneo-Vidal como Juan José Vega son historiadores peruanos, herederos del odio cuzqueño hacia todo lo quiteño.

[24] *Wachtel, N.: Op. Cit. (2) p. 42-43.*

[25] *Galeano, E.:* Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras. *Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 4.*

[26] *De la Vega, Garcilaso Inca: Op. Cit. (8) p. 371.*

[27] *Ortiz Rescanieri, A.: El Mito de la Escuela. En* Ideología Mesiánica del Mundo Andino. *Gráfica Morson, Lima, 1973, pp. 237-250.*

[28] *Moreno Yáñez, S.A.:* Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito. *Ed. Universidad Católica, Quito, 1978, p. 267.*

altos de Atiullay una legua y media distante de este pueblo a fuerza de azotes, en donde le cortaron el brazo derecho al codo, y a palos y azotes le mataron y le colgaron con cabestro en el pescuezo pendiente de un madero». Tanto en Columbe como en Guamote les cortaron a los maestros el brazo con el que escribían. Debieron transcurrir generaciones de generaciones para que el indio serrano rompiera el «Mito de la Escuela», y con verdadera obsesión se pusiera en el plan de aprender a leer y escribir, tal cual sucede de unos 50 años a esta parte en toda el área altoandina. Para esto debe pesar, pero ya con signo positivo, el recuerdo de lo que les aconteció a sus antecesores, sean los que recuerden indios o mestizos. A este respecto, Jorge Flores Ochoa, también peruano, en su *Inkarry en una comunidad del antiplano: Ch'eqa Pupuja, Puno, Perú*, publicado en 1966,[29] nos ofrece la siguiente traducción del quichua de un relato que oyó contar a Evaristo Kondori Kavina, indio viejo de aquella localidad: «Antes del español aquí no existía nada de leer, ningún libro, ni nada por el estilo. En tiempos más antiguos no sabían leer, ni otras cosas. Solamente ese Inkarry tenía poder y sabiduría, era el único que podía ver el oro. Entonces ese Pizarro, que había venido de España, diciendo que aquí enseñaría a leer, diciendo que estarán bien con los libros. Llegaron cruzando el mar, preguntando si sabían leer. Le contestaron ''nó sabemos leer''. ''Yo les voy a enseñar'' les dijo. Por estos lugares habían buenas tierras, ''allí con los hombres haré buenos tratos'', les dijo, y engañando a los hombres estuvo y se quedó a vivir. Después trajo soldados. En un sitio obscuro (Cajamarca) los mataron a toditos. Atahualpa pidió ''no nos maten a nosotros (a los quiteños)'', y se había quedado. ''Yo les daré costales llenos de oro y plata.'' Por recibir su oro a él le hicieron durar, ¡carajo! ''A ver, tú que eres capaz de mandar a todos los cerros, que todo lo puedes, a ver si eres capaz de leer esto'', diciéndolo, le llevaron un papel. Este Inkarry no era capaz de leer esas letras, y tiró al suelo el libro de los Santos Evangelios. ''Este debe ser partidario del diablo'', dijeron. Por eso es que lo cortaron la cabeza, ¡carajo! Si no lo hubieran matado habría oro todavía para nosotros. Ese Inka había tenido ese deseo. Así contaban mi padre y mi madre».

Lo que en la Conquista significó la escritura, el saber leer y escribir, y las consecuencias que esto tuvo en la evolución y situación actual del nativo andino y en sus descendientes, consta en la leyenda referida por un anciano, indio quichua parlante, de Andamarca, Ayacucho, Perú, a Ortiz Rescanieri:[30] «Inka nos dijo ''Hablen'' y aprendimos a hablar. Desde entonces enseñamos a nuestros hijos a hablar. Inka pidió a Mama Pacha que nos diese de comer, y aprendimos a cultivar. Las llamas nos obedecían. Esa fue una época de abundancia. El Inka se casó con Mama Pacha. Tuvo dos hijos. Lindas criaturas. Cuando nacieron mucha pena y cólera le dio a Jesús Santo. Como ya había crecido Jesucristo y era joven y fuerte, quiso ganar a su hermano mayor Inka. ''¿Cómo le ganaré?'', decía. A la luna le dio pena. ''Yo puedo ayudarte'', le dijo, y le hizo caer una hoja con escrituras. Jesús pensó: ''Seguro, con esto, se va a asustar Inka''. En una pampa obscura le enseñó el papel. El Inka se asustó de no entender las escrituras. ''¿Qué cosa serán estos dibujos? ¿Qué quiere mi hermanito?'' Se corrió, se fue lejos:

[29] *Flores Ochoa, J.:* Inkarry en una Comunidad del Altiplano: Ch'Eqa Pupuja, Puno, Perú. *Lima, 1966.*
[30] *Ortiz Rescanieri, A.: Op. Cit. (27) p. 241.*

"¿Cómo podré hacer prisionero al Inka?, seguro que nunca podré" y se puso a llorar. Al puma le dio lástima. "Yo te voy a ayudar", y llamó a todos los pumas, grandes y chicos. Los pumas persiguieron al Inka. Así llegaron al desierto de Lima. Cada vez que el Inka quería ir al valle a comer, los pumas le ahuyentaban. De hambre se fue muriendo». Nunca antes la memoria colectiva elaboró con tanta precisión y lucidez lo que actualmente es todo un cuerpo de doctrina sobre el desarrollo científico y tecnológico y su repercusión en la calidad de vida.[31] Lo que vino después de la Conquista y del sometimiento, para las masas campesinas andinas, ha sido bien estudiado en los últimos años. Se trata de todo un proceso de depauperación, de regresión biológica, como yo lo he definido.[32, 33, 34]

Segunda parte

I. Le corresponde a la Compañía de Jesús, en pleno siglo XVI, el haber definido con propiedad lo que ocurrió durante la Conquista: la confrontación, el choque entre pueblos con tiempos culturales distintos, y la supremacía del más desarrollado. Es la base sobre la que jesuítas como el padre Acosta[16] plantean todo un proyecto de sociedad colonial, una de cuyas líneas maestras es la educación de los indios.[35] Con terribles anatemas José de Acosta denunció los abusos de los españoles, y condena su represión. Pero no se queda ahí. Convencidos como estaban los misioneros jesuítas que los indios eran tan seres humanos como los españoles, no hallan otro camino para redimirlos que enseñarles a *leer y escribir.* Es así como Acosta y otros padres, tal es el caso de Luis López, primer rector del Colegio de Cuzco, se convierten en una de las primeras fuentes del pensamiento iberoamericano y en los principales forjadores de nuestra conciencia democrática. Se ponen manos a la obra: los primeros, e insuperables, vocabularios de la lengua quichua, como el del padre González Holguín, salen a la luz.[36, 37] Los vemos deambular por todos los confines del Virreinato de Lima armados y equipados con el Evangelio y aquellos vocabularios: concluyen por hablar con fluidez el runasimi, la más generalizada dentro de las lenguas que se hablaban en el Tahuantinsuyo, y por esta vía comprenderle al nativo, hallando explicaciones racionales a sus usos y costum-

[31] *Fierro Benítez, R.: Desnutrición, Subdesarrollo y Dependencia. Interciencia 4: 164-169, 1979.*

[32] *Fierro Benítez, R.:* Poblaciones campesinas en regresión. *Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1971.*

[33] *Fierro Benítez, R.: Significance of endemic goiter in the evolution of the Andean rural communities. Acta Endocrinol. 74: 61-63, 1973.*

[34] *Fierro Benítez, R.: Biopatología Andina y Nutrición. América Indígena 34 (3), Julio-Septiembre: 777-795, 1974.*

[35] *Acosta, J. de:* De Procuranda Indorum Salute. *Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXIV, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1987.*

[36] *González Holguín, D.:* Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú llamada Quichua o del Inca. *Lima, 1952.*

[37] *Igual cosa realizan los jesuítas en sus Misiones del Paraguay. Eduardo Galeano en su Op. Cit. (25), dice: «Los jesuítas les habían enseñado a hacer... y libros impresos en su lengua guaraní»; (pág. 42), «En las imprentas de las misiones paraguayas se habían hecho algunos de los libros mejor editados en la América colonial. Eran libros religiosos, publicados en lengua guaraní, con letras y grabados que los indios tallaban en madera.», «En las misiones se hablaba guaraní y se leía en guaraní.» (pág. 44). Galeano obtiene esta información de: Freitas:* O Socialismo Missioneiro. *Ed. Montevideo, Porto Alegre, 1982.*

bres, verdaderas aberraciones en cambio a juicio de encomenderos, curas y regidores. El éxito que tienen los jesuítas en la región andina resulta abrumador para quienes ven en el indio tan sólo un objeto de explotación. De frente al desmadre imperante los jesuítas han adoptado para su obra civilizadora los mismos principios que a los Incas les permitió crear un imperio: control vertical de los pisos ecológicos, reciprocidad y redistribución.[38] En las posesiones jesuítas, que crecen y prosperan de manera portentosa,[39] se da aquel «orden y concierto» que imperaba en el mundo andino, del cual de manera casi repetitiva ponderan los primeros cronistas de Indias.[8, 19, 40, 41] Igual situación se dio en las «reducciones» del Paraguay. Estas, más que ricas, eran prósperas.[42] Con los jesuítas, el nativo de América inicia el camino de su desarrollo en base al sentido común del que hacen gala los padres. El encuentro entre el Neolítico en unos casos o la Edad de Bronce en otros con el Renacimiento no produce el trauma brutal que en la mente del aborigen supuso tal coyuntura en otras partes de América española. José Carlos Mariátegui, el eminente peruano que en la región andina analizó nuestra circunstancia y nuestra historia con pensamiento propio, pese a su marxismo, se refiere a la obra de los jesuítas en los siguientes términos: «Sólo los jesuítas mostraron en el Perú, como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuítas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar».[43] En las misiones de los jesuítas el bienestar económico se dio como consecuencia lógica de su pasión por transferirles a los indígenas conocimientos y tecnologías: *enseñarles a leer y escribir.* A la localidad de Itaguy, cerca de la confluencia de los ríos Paraná y Paraguay, bautizada con el nombre de San Ignacio «llegó en 1612 el padre Roque González. Arquitecto, albañil y carpintero, marcó la plaza, supervisó la construcción de bloques de casas, *estableció una escuela* y construyó una iglesia, llevando la madera al lugar de la construcción y trabajando él mismo.»[42]

Desde tan temprano como a mediados del siglo XVI se produce el enfrentamiento inocultable entre la Compañía de Jesús y el poder civil (en contubernio con buena parte del eclesiástico); tanto que por aquellos años el antes mencionado padre Luis López plantea formalmente la inconveniencia que para la Iglesia y para los indios supone el

38 *Mura, J.V.:* Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. *Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.*

39 *González Suárez, F.:* Historia General de la República del Ecuador. *Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1970.*

40 *Cieza de León, P.:* La Crónica del Perú. *Ed. Calpe, Madrid, 1922.*

41 *Testamento de Mancio Sierra de Leguízamo (1589): Rev. del Archivo Histórico del Cuzco, No. 4, 1953.*

42 Las «Reducciones» del Paraguay. *Jesuítas Abril-Junio, No. 6, 1987 (Artículo tomado de: De Paraquaria, Mainz 1982).*

43 *Mariátegui, J.C.:* 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. *Biblioteca Amauta, Lima, 1968, pp. 14-15.*

sistema colonial español,[44] siendo por ello juzgado por la Inquisición y expulsado de las colonias.[45]

Pese a todo, pese al entorno de hostilidad que fueron creando, los jesuítas continúan su obra: América es muy grande, y en ella caben incluso las utopías: ¿qué otra sinó fueron las Misiones del Paraguay Oriental?

II. En el Perú las cosas fueron dándose. De escuelas, colegios y universidades fueron abasteciéndole al mundo andino; todo ello con orden y concierto, de cara al futuro. Para quien esto escribe no deja de tener especialísima significación el que los jesuítas hayan ido desarrollando, con paciencia de hormiga, sus grandes centros culturales en lugares alejados de los centros del poder español: tales Córdoba del Tucumán, Chuquisaca y Quito, pudiendo haberlo hecho en Bogotá o en Lima, por ejemplo. Este asunto bien ameritaría un estudio profundo, tanto más si se tiene en cuenta que por una serie de razones y antecedentes inclusive prehispánicos Charcas y Quito se habían enfrentado y continuaban enfrentándose a Lima, la capital virreinal,[46-48] y en el caso de Córdoba ésta resultaba ser un sitio clave, una verdadera encrucijada para todos los que viniendo del Alto Perú pretendiera llegar al río de La Plata.[49]

En Quito, Córdoba y Chuquisaca los jesuítas crearon las universidades más importantes de la América meridional, en base a la organización y sistemática de sus magníficas bibliotecas. Las dos de Quito, la del Colegio de San Luis y la de la Universidad de San Gregorio, con algo más de 40.000 volúmenes cada una de ellas, no tenían parangón en Bogotá o en Lima. De manera metódica y sistemática, insistimos, los jesuítas fueron enriqueciendo sus bibliotecas con libros que cubrían todo el espectro del interés y conocimientos de la época, y esto desde sus inicios y hasta la expulsión en 1767. No se trataba ni mucho menos de depósitos de libros. He visto copias de los listados de los libros que existían en la biblioteca del Colegio de los jesuítas de Quito: un portento de racionalidad al servicio del usuario. Cuando los anglosajones en América no contaban con algo parecido, base del desarrollo científico actual, campo en el cual actualmente no tienen rival, los andinos teníamos a nuestro alcance las fuentes del conocimiento, que no otra cosa son las bibliotecas. Las de Charcas, Quito y Córdoba eran bibliotecas abiertas; los usuarios, todos aquellos que querían saber, sin distingos de condición, tal el caso del precursor de la independencia americana, el indio Espejo, sobre el cual trataremos más adelante.

[44] *Pereña, L.: Estudio Preliminar al libro De Procuranda Indorum Salute (16), pág. 28.*

[45] *El enfrentamiento de la Compañía de Jesús al Poder Civil, representado por el Rey de España, llega a extremos en las Misiones de Paraguay. En base a fuentes históricas, Eduardo Galeano, en su Op. Cit. (25), señala: «Pero los jesuítas se negaron a inmolar a los indios y de nada sirvieron las amenazas del arzobispo de Buenos Aires, que anunció la excomunión de indios y curas», «Los reyes no perdonaron la ofensa. Tres años después de la batalla de Caybaté, el rey de Portugal expulsó a los jesuítas de todos sus dominios. Y ahora lo imita el rey de España», «El rey de España castiga a los hijos de Loyola, que tan hijos de América se han vuelto, por culpables de reiterada desobediencia y por sospechosos del proyecto de un reino indio independiente» (pág. 43).*

[46] *Barnadas, J.M.:* Charcas. Orígenes Históricos de una Sociedad Colonial. Cipca, *La Paz, 1973, pp. 474-489.*

[47] *Miró Quesada, A.:* El Inca Garcilaso y otros estudiso Garcilasistas. *Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1971.*

[48] *Velasco, J. de:* Historia Moderna del Reyno de Quito. *Biblioteca Amazonas, Quito, sin año, vol IX.*

[49] *Junta Provincial de Córdoba:* Córdoba Ciudad y Provincia. *Gráfico la Docta, Córdoba, 1973.*

III. En 250 años de infatigable labor, los jesuítas habían contribuido de manera substancial a neutralizar aquel elemento de dominación que fue la escritura en la conquista de América. El saber ya *leer y escribir* nos significó ir desarrollando la teleología en la que se fundamenta nuestra identidad como pueblo; el cual, y por ello, con racionalidad busca su independencia. La impronta de los jesuítas en la región altoandina se mantuvo, y de manera precisa, hasta bien entrado el siglo XIX. Francisco José de Caldas, ilustre científico colombiano, quien en los albores de la independencia pasó algunos años en Quito, nos dice: «He visto aquí exquisitos libros y en gran copia; no hay particular que no los tenga en mucha o corta cantidad, y me parece que en esto, Quito hace ventaja a Santa Fe (Bogotá). Yo no conocí allá las Memorias de la Academia Real de Ciencias, y aquí hay tres ejemplares: el uno llega hasta muy cerca de nosotros; muchas obras de Linneo y de otros botánicos; en fin, hay libros buenos en todo género».[50]

Es así como el siglo XVIII, el de la Ilustración, antesala de la Revolución Industrial, inicio de los procesos que en el presente siglo a los países les ha conducido al desarrollo, nos encuentra a los altoandinos. Sabemos ya *leer y escribir.* Con el concurso del *libro,* que lo tenemos, maduran y se perfeccionan nuestras ideas. Se ha producido, pues, el milagro. Nos hallamos a un tris de ser libres, libres con mayúsculas. Son numerosas las pruebas de aquel milagro: los milagros requieren de pruebas. En este trabajo me referiré a dos de ellas. La personalidad y la obra del médico doctor Eugenio Espejo, precursor de la independencia americana, cuyas famosas *Reflexiones sobre las viruelas*[51] fueron publicadas en España, justamente hace 200 años.[52] La segunda prueba, lo que a mi juicio representa el jesuíta padre Juan Bautista Aguirre, el cual se incluye en la última generación de padres de la Compañía de Jesús que había nacido en América y siguió el camino del exilio con la expulsión. Se trata de una generación de americanos ilustrados, estudiosos, plenamente familiarizados con el libro; cuyas obras de incuestionable valor, tanto en humanidades como en ciencias, contribuyeron a fundamentar

[50] *Caldas, F.J. de: El Repertorio Colombiano. Vol XVII, No. 2, Bogotá, 1897.*

[51] *Espejo, E.: «Reflexiones sobre la virtud, importancia y conveniencia que propone don Francisco Gil, cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo y su sitio e individuo de la Real Academica Médica de Madrid, en su disertación físico-química acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de las viruelas. Dedica al Exmo. Sr. D. Joseph de Gálvez, Marqués de la Sonora, del Consejo de Estado y Secretario del Despacho Universal de Indias, por el Dr. D. Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo, en Quito a 11 de noviembre de 1785».*

[52] *Albarracín Teulón, A.: De los «Aires y Lugares» hipocráticos a las «Reflexiones» de Eugenio Espejo». En* Memorias del Coloquio «Ecuador 86». *Quito 7-12 de Julio de 1986 (en prensa). En esta comunicación Agustín Albarracín dice lo que sigue: «Cuando el 29 de Mayo de 1736 llegaban a Quito, en su calidad de miembros de la Primera Misión Geodésica, los españoles Jorge Juan y Antonio Ulloa, faltaban aún once años para que naciese en la capital de la Real Audiencia de su nombre, en el Virreinato del Perú, la gran, genial y controvertida figura del médico Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Doscientos cincuenta años después del hecho, un historiador de la medicina española quiere rendir un público homenaje a su figura, muy en primer término como acto de desagravio a uno de los muchos equívocos jazares que en la vida de nuestro médico se dieron y cometieron, y en el que intervino otro historiador de la medicina hispana. En efecto, el año de 1846 aparecía en Valencia una famosa obra historiográfica: los "Anales Históricos de la Medicina en General y Biográfico-bibliográfico de la Española en Particular". Su autor, bien sabido, era Anastasio Chinchilla. Pues bien: en el volumen IV de su referida obra dedica cinco páginas a glosar la* Disertación físico-médica *de Francisco Gil, el médico de El Escorial que data de 1786, a la par que le adjudica la autoría de una segunda publicación anexa, unas* Reflexiones, *que no eran sino la valiosísima contribución de Eugenio Espejo al Tema».*

nuestra conciencia nacional americana,[53] y ésta es «la verdadera e histórica intervención de los jesuítas en la independencia de Hispanoamérica».[54]

IV. Juan Bautista Aguirre nació en Daule, pequeña población de la costa ecuatoriana, en 1725. Ingresa a la Compañía de Jesús en 1740, y dicta un curso de «Moral, Física y Metafísica», en la Universidad de San Gregorio, entre 1756 y 1759. Hombre polifacético, nos ha legado, entre otros libros, su *Física,* dictado de aquel curso, del cual por primera vez se hace una edición completa en 1982,[55] con un admirable estudio del doctor Julio Terán Dutari, S.J. Estos dos elementos, me han permitido situarle al padre Aguirre dentro del contexto del presente trabajo.

La actitud de Aguirre ante el conocimiento científico, dada la época y su condición de religioso, es ejemplar; citaré sus propias palabras. «Jamás me dejaré impresionar como para sostener algo sin tener como prueba de ello un experimento, un argumento o al menos un indicio», «En ninguna cosa brillan más el infinito poder de Dios y su excelsa sabiduría, que en la sorprendente organización de los animales más pequeños», «El recurso de Dios en las cosas prácticas es muy bueno y aún necesario; pero si se trata de explicar las ideas de la Física, debe evitarse porque es un modo de encubrir la ignorancia», «Tal cosa no se prueba con ningún experimento o razón, luego no hay que admitirla.» Qué admirable la actitud del padre Aguirre, en el ambiente quiteño de la época por pequeño y marginal, provinciano y espeso, parte de un contexto, el imperio español, cerrado, dogmático y estrecho.[56]

Pionero en su ambiente, en sus experimentos se sirve de elementos tecnológicos apropiados como la aguja náutica y aquellos que permitían entonces efectuar mediciones geodésicas. Según el propio Aguirre, utilizó «el mejor microscopio construido recientemente por Juan Cuff», sumándose de esta manera a quienes en Europa, a través de la investigación académica contribuían a los adelantos científicos. La bibliografía consultada por Aguirre es impresionante: se trata de 390 autores: franceses, italianos, ingleses, etc. Ciento siete de ellos con obras que habían sido publicadas pocos años antes, y nuestro jesuíta las conocía, las había leído, pues se hallaban al alcance de su mano en las bien aperadas bibliotecas que la Compañía había organizado en aquel auténtico último rincón del mundo, como era el Quito de ese entonces. Esto le permitió repro-

[53] *Velasco I.: Algunos hechos sobre la ciencia y la tecnoloía en Argentina. Interciencia* 8 (3); 166-172, 1983. En este trabajo, subvencionado por la Agencia Canadiense de Desarrollo se dice: «El país debe a los jesuítas el haber dado los primeros pasos para iniciar su vida cultural. En fecha discutida del siglo XVII fundaron la primera universidad argentina, la Universidad de Córdoba, con facultades de artes y teología, y en la misma ciudad, en 1687, el Colegio de Montserrat. Además, en funciones de evangelización recorrieron el país en algunas exploraciones y expediciones de importancia geográfica. Se les debe también los primeros trabajos de índole etnográfica, aparecidos en sus Cartas Anuas».

[54] Batllori, M.: El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los Jesuítas en la Independencia de Hispanoamérica. *Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación No. 10, Caracas, 1955, p. 171.*

[55] *Aguirre, J.B.: Física. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1982.*

[56] *Bunge, M.: Ciencia e ideología en el mundo hispánico.* Interciencia *11 (3): 120-125, 1986.* *«El imperio español soslayó también la Revolución Científica. En 1700, cuando la revolución newtoniana transformaba de raíz la ciencia europea, y con ello también la técnica y la filosofía, la Inquisición, fuese en Madrid, México, Lima o Buenos Aires, perseguía a individuos sospechosos de ser "amigos de novedades" y, en particular, de novedades científicas y filosóficas provenientes de Francia e Inglaterra».*

ducir en los laboratorios de la Universidad de San Gregorio experimentos que se efectuaban en Europa, llegando a comprobar inexactitud en alguno de ellos, a tiempo que en tales casos desarrolla sus propias teorías explicativas. Los ejemplos abundan en su libro. Al igual que en otros jesuítas, de aquella última y brillante generación nacida en América, en Aguirre es patente la conciencia de nacionalidad. Se manifiesta orgulloso de los progresos científicos que van dándose en nuestra América. Les sale al paso a quienes dudan de las observaciones científicas realizadas en nuestras latitudes. Con fruición refuta, cuando es el caso, argumentos provenientes de «los filósofos europeos» como él los denomina. Fue el primero en introducir abiertamente en una universidad americana las concepciones astronómicas de Newton y Copérnico, antes incluso que José Celestino Mutis en Bogotá.[57] Ya para mediados del crucial siglo XVIII, pues, dominada la escritura, se daban entre nosotros productos que requieren madurez: los hombres de ciencia, aquellos que utilizan con conocimiento y propiedad, con discrimen, los nuevos elementos tecnológicos.

V. Con un claro signo de superación de lo que para la conquista de los pueblos andinos supuso el no contar con el lenguaje escrito, y de ruptura del «Mito de la Escuela» que obnubiló la conciencia de los vencidos, surge en la segunda mitad del siglo XVIII el ciudadano más culto que había en la Real Audiencia de Quito: don Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Médico de profesión, el doctor Espejo es un auténtico producto del siglo de la Ilustración.

Nace un día de febrero de 1747 en un Quito aislado y provinciano. Su padre, Luis Espejo, indio quichua nacido en Cajamarca, llegó a Quito como ayudante del sacerdote y médico betlemita fray José del Rosario, quien había sido llamado a dirigir el Hospital de la Misericordia, el único de la ciudad. El joven Luis Espejo, apodado chusig (lechuza), contrajo matrimonio con la mulata María Catalina Aldaz, natural de Quijo e hija de liberto. En Espejo se dio, pues, la fusión de las tres razas que constituyen la base étnica de nuestros países. Según propia confesión, desde temprana edad solía estar en el hospital con su padre, el cual a la sazón era allí cirujano y administrador. La influencia que tuvo su padre en su vocación de médico parece indudable. «Mi mérito, nos dice Espejo, está en haber, desde muy niño estudiado en el conocimiento de los hombres, en no haber dejado el libro de la mano, y aún cuando lo haya dejado, en estudiar en el vastísimo libro de la naturaleza con la observación.» La extraordinaria erudición que llegó a tener el doctor Espejo no puede explicarse sin que gozara de un franco e ilimitado acceso a las magníficas bibliotecas de los jesuítas, aún antes de la expulsión; las relaciones que mantuvo con el padre Hospital y otros eruditos de la Compañía como el gran historiador Juan de Velasco, debieron facilitar su afán de conocimiento. Extrañada que fue la Orden de los territorios americanos, la biblioteca de San Gregorio pasó a la Universidad de Santo Tomás de Aquino, y la del Colegio fue declarada pública, y es la que retornó a manos de los jesuítas, desmedrada desde luego, y se halla actualmente en la Casa de Estudios que mantiene la Compañía en Cotocollao, barrio periférico de Quito. Este portento en gran medida lo debemos al doctor Espejo,

[57] *Keeding, E. Las Ciencias Naturales en la Antigua Audiencia de Quito: el Sistema Copernicano y las Leyes Newtonianas. Boletín de la Academia Nacional de Historia, Quito, No. 122: 58, 1973.*

quien se hizo nombrar bibliotecario justo en los momentos en que la depredación que sufrieron los bienes de la Compañía de Jesús se hallaba en su clímax. Las bibliotecas de Córdoba y Chuquisaca desaparecieron víctimas de todas las vicisitudes y depredaciones.

La producción bibliográfica del doctor Espejo es variada, y en ella se tratan con erudición temas humanos y divinos.[58] Sin embargo es en sus *Reflexiones sobre las viruelas* en la que pone de manifiesto su portentoso conocimiento de las materias que trata. En esta obra el doctor Espejo demuestra hallarse en posesión de lo que se conocía en ese entonces sobre las enfermedades contagiosas. Las Memorias de la Academia Francesa de Ciencias, periódicos y revistas de Europa y de América, libros fundamentales como los de Feijó, Bacon, Bayle, Malpigio, Sydenham, etc. Espejo los había leído. Esto le permitió trajinar por los caminos de la microbiología con verdadera solvencia, y hasta con originalidad. Al respecto Albarracín Teulón se manifiesta en los siguientes términos: «¿Fue Espejo un precursor de la microbiología del siglo XIX? No acabo de afirmarlo, pero no niego sus inteligentes y audaces atisbos. Hombre de muchas lecturas, tanto de los clásicos antiguos y modernos como de los grandes sistemáticos de la primera mitad del XVIII, cuyo magisterio se ofrecía en las universidades europeas de la época, todo ello le concedió la libertad intelectual precisa, tanto para fustigar sin piedad el "inútil librejo" de Suárez de Rivera, "obrilla ridícula", como el *Examen de Cirujano* de Martín Martínez, "que no sirve para nada" o las "perogrulladas de a folio" de Baubius, como para ensalzar la obra de Boerhaave, Hoffman y demás médicos ilustrados, y, por supuesto, para idear doctrinas originales, como la de los vermes que anteriormente comentamos».[52] En una carta escrita por el Oidor de Quito y honorario de Granada, Pedro Celestino de Salazar, de fecha 3 de marzo de 1790, se apunta que Francisco Gil y otros renombrados médicos españoles que conocieron las *Reflexiones sobre las viruelas* quedaron complacidos con la obra, y que la erudición y talento del autor les había impresionado de manera particular.[59] Enfrentado al poder español, el doctor Espejo muere en prisión en 1795, y es enterrado en el cementerio destinado a los indios.

VI. Las fracasadas revoluciones de Charcas (mayo de 1809) y de La Paz (julio siguiente) no pueden compararse a la de Quito (agosto del mismo año), en lo que se refiere a preparación, difusión y estudio. Esta constituyó el primer esfuerzo más seriamente concebido hacia la independencia por los iberoamericanos, según opinión de un historiador norteamericano moderno.[60] Justamente las primeras revoluciones de la independencia tuvieron lugar en dos de los tres grandes centros culturales que crearon los jesuitas en América del Sur. El primer grito de la independencia en Iberoamérica fue obra de hombres de ciencia como Juan Bautista Aguirre y Eugenio Espejo.

58 *Espejo, E.: «El Nuevo Luciano» (1779); «La Ciencia Blancardina» (1780); «Marco Porcio Catón» (1780); «Carta del Padre La Graña» (1780); «Sermones» (1780); «Reflexiones acerca de las Viruelas» (1785); «Defensa de los Curas de Riobamba» (1786); «Cartas Riobambenses» (1787); «Representaciones al Presidente Villalengua» (1787); «Memorias sobre el Corte de Quinas» (1792); «Voto de un Ministro Togado de la Audiencia de Quito» (1792); «Primicias de la Cultura de Quito» (1792); «Segunda Carta Teológica» (1792).*

59 *Cita tomada de: Viteri Lafronte, H.: Boletín, Quito, No. 4, 1922, pp. 441-446.*

60 *Astuto, P. L.:* Eugenio Espejo. Reformador Ecuatoriano de la Ilustración *(1747-1795). Ed. Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.*

Tercera parte

I. Pese a la expulsión de la Compañía de Jesús y otros acontecimientos nefastos, el proceso que nos condujo al punto de *saber leer y escribir* es indudable que continuó con ímpetu hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo también que duda cabe que a partir de 1767 dicho proceso fue sufriendo serios quebrantos.

II. La brillante generación de finales del XVIII, la de los próceres, resultado fue de aquel proceso: «(la Universidad de) Córdoba de Tucumán produjo hombres como el deán Gregorio Funes, Juan Ignacio Gorriti, Juan José Paso y Manuel Alberti. De la Universidad de Charcas fueron alumnos Mariano Moreno, Juan José Casteli, Bernardo Monreagudo, Vicente López, Facundo Zuviría. Vale decir que dichos centros fueron la casa espiritual de los directores de la revolución en el Río de La Plata»,[61] y, desde luego, en el Alto Perú. En Quito, Espejo y sus discípulos fueron productos, directos o indirectos, del espíritu ilustrado que animó la vida de la Universidad de San Gregorio en sus últimas décadas. La cristalización de la obra del doctor Espejo, la revolución quiteña de 1809 tuvo repercusiones continentales,[62] e incuestionable influjo en la independencia iberoamericana.

III. Sí, aquel proceso sufrió quebranto con la clausura de los colegios y universidades regentados por la Compañía de Jesús. Lo que sucedió en Córdoba nos ilustra sobre tal aserto. A mediados del siglo XVIII se dice de ella: «la ciudad principal de Tucumania, sede del obispo y de la Universidad, floreciente y más célebre que ninguna otra en casi toda América del Sur».[63] En 1829, Lacordaire hace el siguiente comentario: «Esta ciudad (Córdoba) es del pequeño número de aquellas que, en América, despiertan recuerdos que se atan a las más nobles obras del hombre. Las otras, por lo general, o bien el viajero busca en vano algunos acontecimientos en el largo sueño en el cual han dormido desde su fundación. Cuando los jesuítas eran todopoderosos en esas regiones y cuando ellos difundían las ciencias y las artes de la Europa, Córdoba había sido elegida por ellos para ser el centro de su dominación intelectual. Habían fundado allí una universidad a la que acudían los estudiantes del Alto Perú, de Chile y de Buenos Aires. Hoy día, el edificio que la encerraba, se encuentra aún en pie con los templos y los otros monumentos: ¡su obra!, pero su recinto está desierto, y un colegio, más moderno, reúne un pequeño numero de jóvenes, pertenecientes, casi todos, a la ciudad. Sólo resta a Córdoba el recuerdo de lo que era».[64] Thomas Page, quien visitó la Confederación Argentina a mediados del XIX, se refiere a Córdoba en los siguientes términos: «(los jesuítas) tenían aquí su Colegio Máximo, que, por más de una centuria, fue el principal asiento del saber en el Río de la Plata. Aquí estaba también su famosa biblioteca que fue destruida silenciosamente y dispersa en tiempos de la expulsión», «(la Uni-

[61] *Pastor Benítez, J.:* La vida solitaria del Dr. José Gaspar de Francia. *Ed. Carlos Schauman, Asunción, 1984.*

[62] *Velásquez, C.V.: Proyección continental de la Revolución de Agosto. Cartillas de Divulgación Ecuatoriana No. 22. Ed. CCE. Quito, 1979.*

[63] *Dobrizhoffer, M.:* Historia de los Abipones. *Santa Fé, 1967, vol. 1, pp. 136-137.*

[64] *Lacordaire, T.: La Batalla de la Tablada (En: García, J.A.: Centenario de la Batalla de la Tablada. Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Año XVI, No. 3-4: 84-88, 1929).*

versidad) quedó reducida a una simple escuela de provincia», «Uno de los profesores me hizo reconocer el colegio y me sorprendió el aspecto imponente del edificio. Después de atravesar algunos salones vacíos entramos en la iglesia cuya parte interna conserva todavía huellas de su antiguo esplendor», «Las construcciones y huertas eran muy extensas: en estas últimas había una media docena de nogales plantados por los padres, de soberbio tamaño y follaje, cuya frescura contrastaba extrañamente con las tapias y muros en ruinas».[65] Todos los azotes de la naturaleza, que los hemos tenido muchos, nos han significado menos a los hispanoamericanos que lo que nos supuso la expulsión de los jesuítas.

Extrañada la Compañía de Jesús, dejó de existir la organización, con toda su infraestructura y posibilidades internacionales, que de manera permante y sistemática fue enriqueciéndonos de libros. Hecho tanto más fundamental si se considera que «el comercio de libros era enteramente desconocido y los aficionados al estudio necesitaban hacer sacrificios, casi siempre superiores a sus recursos económicos, para proveerse de libros, en que apagar la sed de ilustración que los devoraba».[66] El mantenimiento y alimentación de las bibliotecas de Quito por ejemplo pasaron a ser labor individual y como consecuencia de limitado y perentorio alcance, como la de monseñor Calama y la de «el padre fray Ignacio de Quesada (quien) gastó una suma muy crecida en la formación de la biblioteca del Colegio de San Fernando, para lo cual compró en España, en Francia y en Roma muchísimos volúmenes de obras valiosas, buscándolas y escogiéndolas personalmente, sin ahorrar viajes ni sacrificios de dinero».[67] Es así como el libro, que tan familiar nos fue,[68], fue convirtiéndose en un artículo de lujo, por lo general desactualizado, de manejo anárquico y vivir errabundo.

Lo que aconteció con los libros, sucedió también con la Universidad. Expulsada la Compañía de Jesús «el edificio de la Universidad estuvo confiscado y el claustro universitario perdió su importancia social en la colonia. Casi un cuarto de siglo después de la expulsión fue cuando se erigió y constituyó en Quito una verdadera Universidad»,[69] «La vida de la nueva Universidad comenzó sin esplendor y continuó sin notable adelantamiento.»[70] Las instituciones en que por antonomasia se lee y escribe, *se enseñaba a leer y escribir,* las universidades, las nuestras, habían iniciado un período de decrepitud. Del área alto-andina centenares de jesuítas siguieron el camino del exilio,[54] y esto nos significó, qué duda cabe, la primera fuga de cerebros que hemos sufrido. A este auténtico desastre se sumaron otros hechos adversos.

IV. Ya señalamos que el doctor Espejo murió en prisión. Con posterioridad, y más a partir del 10 de agosto de 1809 los patriotas fueron perseguidos con saña, sin tregua ni cuartel. Muchos caen en los encuentros que tienen lugar al norte y al sur de la Real

[65] *Page, T.J.: Notas de Viaje por la Confederación Argentina (1853-1855). Boletín de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos. Buenos Aires, Año III, No. 3: 190-194, 1941.*

[66] *González Suárez, F.: Op. Cit. (39), vol. 3, p. 296.*

[67] *González Suárez, F.: Op. Cit. (39), vol. 3, p. 297.*

[68] *González Suárez, F.: Op. Cit. (39), vol. 3, p. 297.*

[69] *González Suárez, F.: Op. Cit. (39), vol. 3, p. 287.*

[70] *González Suárez, F.: Op. Cit. (39), vol. 3, p. 288.*

Audiencia de Quito ante las tropas regulares enviadas desde Bogotá y Lima para sofocar la rebelión. Otros son encarcelados. Quienes lo habían sido en el Cuartel Real de Lima, en Quito, son masacrados, sin contemplaciones, el 2 de agosto de 1810. Para el autor de este ensayo tiene una gran alegoría el que «A Morales herido gravemente, le trituraron el cráneo a culatazos».[71] Justamente a Juan de Dios Morales «el verdadero caudillo, espíritu de los que vienen al mundo a ser justos, era prócer a quien nada importanta la muerte», según palabras de Roberto Andrade.[72] De los 34 presos en el fatídico Cuartel Real, 28 perecieron «despedazados con hachas, sables y balas».[73] Es así como *a la revolución de Quito le trituraron el cráneo a culatazos: un segundo drenaje de nuestra materia gris.* Sin que la tragedia llegara a los límites extremos que llegó en Quito, situaciones parecidas se dieron en toda la América española.

V. Expulsados los jesuítas, eliminados nuestros mejores en las revoluciones y guerras de la Independencia, truncada la obra de los libertadores, especialmente la de Bolívar, se inicia en nuestra América el enfrentamiento que aún perdura entre la *civilización y la barbarie.*[74]

Hombres de mentalidad comarcana, muchos de ellos comandantes ígnaros de tropas que sabían bien lo que puede la fuerza de las armas, campean por sus fueros. Ante ellos nada pudo el genio de Bolívar ni la bondad de Sucre. Los aliados naturales de estas dos víctimas, aquellos que pertenecían a la brillante generación universitaria de finales del siglo XVIII, habían desaparecido. El Libertador y el Gran Mariscal se habían ido quedando solos, y sin cultores el ideal de la PATRIA GRANDE fue agonizando. «Rivadavia, Páez, Flórez, Torre Tagle y Santander... balcanizaron a la América española.»[75] Este fue el golpe de gracia que sufrimos: «Fácilmente puede advertirse en la actualidad que no en vano hemos rodado durante un siglo por la pendiente de la divisón pseudonacionalista del continente»,[75] observa un historiador colombiano de nuestros días.

Una vez iniciada la pendiente de la división, surgen con espontaneidad, desmadrados, «los caudillos bárbaros». Aquellos que asolaron la región andina; aquellos que en pocos años cubrieron el norte andino de Argentina, el culto, de «polvo y espanto».[76] Son los protagonistas de *La Guerra de las Republiquetas* de Bartolomé Mitre.[77] En los

[71] *Roberto Andrade, en su* Historia del Ecuador, *cita textualmente la declaración de unos de los testigos, Sr. Monsalve.*

[72] *Andrade, R.:* Historia del Ecuador, *Biblioteca de Historia Ecuatoriana No. 1. Corporación Editora Nacional, Quito, 1982, p. 204.*

[73] *Cevallos, P.F.:* Resumen de la Historia del Ecuador, *Ed. Tungurahua, Ambato, Tomo VI, p. 128, 1972.*

[74] *Sarmiento, D.F.:* Facundo. *Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1974, p. XXV y XXVI de la Introducción.*
La primera edición del «Facundo» de D.F. Sarmiento (París, 1876) lleva como subtítulo «Civilización i Barbarie en las Pampas Argentinas». De él hemos tomado la expresión.

[75] *Llévano Aguirre, I.:* Bolívar. *Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1983, p. 420.*

[76] *Arias, A.:* Polvo y Espanto. *Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1976.*
Se trata de una novela cuyos sucesos ocurren en el norte andino de Argentina durante el tiempo de los «caudillos bárbaros». Dado el carácter documental que tiene este género literario entre los escritores iberoamericanos, asunto bien estudiado por Benjamín Carrión, la incluimos entre las referencias bibliográficas.

[77] *Mitre, B.:* La Guerra de las Republiquetas. *Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1965.*

caudillos bárbaros se dio el trágico fenómeno vicariante de un incremento del tamaño de las gónadas ante una neta disminución del tamaño de las neuronas. Monstruos de cerebro pequeño, consolidaron la balcanización de la heredad, e institucionalizaron la violencia y la arbitrariedad en el ejercicio del poder.

Fosilizadas cuando no destruidas las bibliotecas públicas; desactualizado el conocimiento que se impartía en universidades que se vulgarizaron cuando perdieron los rigores; gobernados casi siempre por generalotes ígnaros aprendices de sátrapa; devorándonos en guerras fratricidas con los vecinos, cuando no en luchas intestinas idiotas, etc. fue creándose un ambiente bárbaro. Triunfó, pues, la barbarie, y por allí, arrinconada, la civilización inició una vida vergonzante.

La vida de las repúblicas sudamericanas se inicia bajo el signo de la antihistoria. El *libro* se nos ha ido de las manos: se inician nuestros cien años de soledad.

Cuarta parte

I. Como resultado de procesos, y no de acciones coyunturales y espasmódicas, en los países en que se dio la revolución industrial se ha iniciado la de la ciencia. Dicha revolución «ya está definiendo el bienestar económico y la prosperidad futura de los pueblos», «va a determinar si vamos a poder prosperar y conservar nuestro sitio actual en el mundo», señala un científico norteamericano, y prosigue: «Durante las últimas décadas el mundo ha contemplado una enorme expansión del conocimiento. Este conocimiento constituye y está siendo transformado en las bases de una sociedad nueva y revolucionaria».[78] Se trata de opiniones que también podrían ser suscritas por un científico ruso o por uno que representara a los países de la Comunidad Económica Europea.

II. A las puertas del siglo XXI, en el que cuajará aquella sociedad nueva y revolucionaria, ningún país iberoamericano ha iniciado con paso firme su revolución industrial. La situación por demás crítica de la ciencia y la tecnología en América Latina ha sido objeto de dramáticas denuncias[4, 31, 56, 79-85] Personalmente me he referido a la modestísima contribución científica de nuestros países,[86] muy por debajo de los que nos correspondería de acuerdo al número de habitantes. «Más aún, en la mayoría de los países hispánicos la ciencia ha decaído durante las dos últimas décadas, particularmente bajo las dictaduras militares. Un indicador de esta decadencia es el hecho de que la contri-

[78] *Seaborg, G.T.: La Tercera Revolución.* Interciencia *8 (5): 268-269, 1983.*

[79] *Layrisse, M. y col.:* La Ciencia base de nuestro desarrollo. *Ed. Arta, Ediciones IVIC, Caracas, 1965.*

[80] *Sábato, J.A.:* Ciencia, Tecnología, Desarrollo y Dependencia. *San Miguel de Tucumán, 1971.*

[81] *Roche, M.:* Descubriendo a Prometeo. *Ed. Monte Avila, Caracas, 1975.*

[82] *Sagasti, F.R.:* Ciencia, Tecnología y Desarrollo Latinoamericano. *Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.*

[83] *Fierro Benítez, R.:* Ensayos: Temas del Tercer Mundo. *Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1982.*

[84] *Corona, L.: Prospectiva científica y tecnológica en América Latina.* Interciencia *10 (1): 40-42, 1985.*

[85] *Roche, M.: Crisis en la ciencia Latinoamericana (Editorial).* Interciencia *11 (1): p. 5, 1986.*

[86] *Fierro Benítez, R.: Comentarios sobre ciencia y tecnología en Latinoamérica. Rev. Facultad Med. Univ. Central 2: 65-69, 1976.*

bución de esos países a la producción mundial en ciencias naturales ha bajado del 0,4% al 0,2% durante ese período. A menos que esta tendencia se invierta quedará poca ciencia para comenzar el siglo XXI. Ya no se trata de ponerse al día con el Primer Mundo o con el Segundo, sino de no resbalar hacia el Cuarto»,[56] señala Mario Bunge, argentino, científico y politólogo de la Ciencia.

La división y la barbarie han continuado imponiéndose y pesando como un lastre apocalíptico, en nuestro desarrollo científico.

III. «... el siglo XXI. Sin embargo latinoamericanos y caribes nos acercamos a él con la sensación desoladora de habernos saltado el siglo XX», «En algún momento del próximo milenio, la genética vislumbrará la eternidad de la vida como una realidad posible, la inteligencia electrónica soñará con la aventura quimérica de escribir una nueva Ilíada, y en su casa de la Luna habrá una pareja de enamorados de Ohio o de Ucrania, abrumados por la nostalgia, que se amarán en jardines de vidrio a la luz de la tierra. La América Latina y el Caribe, en cambio, parecen condenados a la servidumbre del presente: los desmadres telúricos, los cataclismos políticos y sociales, las urgencias inmediatas de la vida diaria, de las dependencias de toda índole, de la pobreza y la injusticia, no nos han dejado mucho tiempo para asimilar las lecciones del pasado ni pensar en el futuro.»[87]

Colofón: El Padre Aguirre y el Doctor Espejo fueron hispanoamericanos que ya sabían *leer y escribir.* Al igual que Bolívar, soñaron con una Patria Grande, culta y civilizada. Unico camino para que los hispanoamericanos de hoy lleguemos a saber y dominar la *escritura* actual: aquella en la que se expresan la ciencia y la tecnología modernas.

Rodrigo Fierro Benítez

[87] *García Márquez, G.: Encuentro con el Siglo XXI (discurso de apertura del Segundo Encuentro de Intelectuales celebrado en la Habana en 1985.* Interciencia *11 (3): 133-134, 1986.*

Influencia de Pedro Laín Entralgo sobre la clínica médica argentina

La influencia de Pedro Laín Entralgo sobre la clínica médica argentina —o, para no incurrir en indebida reificación— sobre los internistas compatriotas es honda, dilatada y fecunda. Perdurará, sin duda, y se magnificará.

Lo hará de modo a la vez múltiple y congruente, porque aunque su obra aparece centrada en campos que los especializados suelen cercar y aislar: Medicina, Psicología, Antropología, Metafísica, el excepcional talento de Laín —siempre más amigo de la «y» unitiva que de la «o» disyuntiva— los mantiene en una íntima relación sinergética (Haken).

Por tal razón, extraordinariamente variadas investigaciones y sus sendas influencias pueden ser analogadas a un «hiperciclo» de Eigen y Schuster: esto es, a un conjunto de sistemas evolutivos en dinámico proceso de auto-catálisis, que a su vez se hétero-catalizan entre sí.

Con el agregado de que en su insaciable afán de lucidez el pensamiento del preclaro Laín hace que este «hiperciclo» se eleve en ascendente helicoidal, alcanzando cada vez más eminentes grados de abstracción.

Aunque realista, como buen español, parte del fenómeno; pero, eso sí, de «todo el fenómeno», como requería Teilhard de Chardin. Sin escotomas ideológicos; sin dogmas disfrazados de postulados científicos; sin desechar nada de cuanto relevante aparece en los tres mundos de Popper.

Y capta luego el núcleo transfenomenal; pasa de lo biológico a lo transbiológico. Coincide con Simmel cuando afirma que la vida es siempre trascendencia y que el vivir es un más-vivir y un más-que-vivir. Supera así la queja de Goethe: «Ahora tengo las partes en la mano, mas lamentablemente les falta el vínculo espiritual». Y asciende al plano metafísico. Y aún a la «metafísica de la metafísica» (Marcel), cuando nos habla de la constante religación del hombre con su Creador, tendida desde su alfa fontanal hasta su omega final, en un periplo comparable al del río «que va a morir en el mar, donde nació» (Hölderlin).

Su pensamiento semeja el sereno planeo helicoide de nuestro cóndor andino, que asciende a los estratos donde el sol es tan radiante que lo enceguece cuando intenta mirarlo —«sicut habent oculi nycticoracum ad lucem diei quam videre non possunt»— pero al que percibe por su calidez, que le entibia el corazón...

Muchos —si no la mayoría— de los clínicos argentinos egresamos de nuestra Facultad troquelados en el monismo materialista, tal vez no tan mecanicista como el del ba-

rón d'Holbach o el de La Mettrie, sino más bien en la versión de Du Bois-Reymond, Helmholtz, Brückner y sus epígonos.

Las disciplinas llamadas «básicas» —en el doble sentido de fundamentantes y de fundamentales— eran el coto de los «científicos», y en ellas tratábamos tan sólo con cuerpos inanimados, cadáveres y animales. Salíamos luego del impoluto sacro de los laboratorios, templos de la ciencia, hacia su «atrium» profano (Claude Bernard); profanado, además, por los «practicones», según decía algún renombrado investigador. Decaíamos abruptamente del empíreo del Logos al lago de la Empiria, o, si se prefiere, al «desierto de la clínica donde se pierden tantos talentos», según el gran Cajal. Pero lo hacíamos conservando el antiespiritualismo, con una psicología sin alma y una antropología con poco hombre. En los hospitales veíamos «cosas» que eran «casos»; en Legal conocíamos los daños sociales provocados por los bípedos «difíciles de domesticar» (Lombroso), imputables pero nunca responsables; y en Higiene nos enterábamos de cómo acelerar el inexorable proceso de la civilización prestando un buen «service» a los engranajes del aparato social, o un adecuado «hábitat» a los elementos del sincicio corporativo.

Recibíamos nuestro diploma en la confianza de haber adquirido los rudimentos indispensables para el honesto e idóneo ejercicio de la profesión. Todo el saber práctico —«savoir pour prévoir, prévoir pour pourvoir»— preciso para dar cabal cumplimiento a la nobilísima consigna de Bérard y Gubler, que nos había ganado el corazón: «Guérir parfois, soulager souvent, consoler toujours».

Mas a poco andar en nuestro fáustico «Begeistern» de «pantiatras», como nos recuerda Laín dijo Madinabeitia, y sobre todo en nuestra práctica privada —donde la parvedad de la inicial clientela incitaba y permitía el diálogo prolongado— apreciábamos la insoslayable importancia de «ce qu'on appelle l'influence de la morale sur le physique», tan desdeñada por quien «no era un fisiólogo, sino la misma Fisiología».

Con acrítica e instintiva empiria íbamos coincidiendo con el Erasístrato clínico que vio en la núbil y lindísima Estratónice el principal vector nosogenético de la inexplicada distonía neurovegetativa que aquejaba a su joven hijastro Antíoco Soter.

O con Galeno. No con el que en tanto «científico» había afirmado mordazmente que entre las veintisiete variedades de pulso descriptas en su «Peri tou sphygmon pragmateia» no había ninguna caracterizable como «pulso de enamorado». Sino con el que en cuanto clínico —y jugando su prestigio— supo a qué atribuir la contumaz agripnia de la esposa del senador Servus Paulus, al comprobar que su pulso, sereno y «tan firme como el sol» cuando se le mentaba el conocido actor Morphus, se volvía undoso «como las olas del mar y se agitaba como una anguila», en erético baile arterial, toda vez que el erótico bailarín Pylades era nombrado.

Y con los «susto-terapeutas». Como Girgıs bn Gibrıl bn Buhtısu, sanando la braquioplejía de la púdica concubina de Harun al-Rasıd, con sólo amagar levantarle las faldas. O Rhazés, desentumeciendo súbitamente al baldado emir Mansur al ulular como un poseído y blandir ante sus ojos horripilados una fulgente cimitarra...

Y con quienes «levantaban la moral» del paciente. Como Henri de Mondeville que aconsejaba cómo retemplar su ánimo: «Falsificando cartas que le hablen de la muerte de sus enemigos; y si es un canónigo, contándole que su obispo acaba de morir y que él ha sido elegido en su lugar...»

Y con los sabedores del maravilloso efecto de las palabras adecuadas y oportunas. Como las que Galeno susurró al oído de la citada insomne devota de Terpsícore, en su reencarnación viril, que tan de inmediato la curaron. Dando perfecto cumplimiento al casi nunca alcanzado ideal terapéutico de Asclepíades de Prusa: «Ut tuto, ut celeriter, ut jucundo curet...» O como las de Van Swieten, que llamado de Leyden a Viena por María Teresa de Austria, infértil, pese a nueve años de feliz connubio, se limitó a hablar en privado con el emperador Francisco I: la emperatriz tuvo dieciséis hijos, en rápida sucesión...

Y hasta coincidiendo con el ginecólogo vienés Chrobak en su sicalíptico tratamiento de algunas histerias...

«Oyendo el quejido y recibiendo el llanto» (Unamuno), vivenciábamos una gran insuficiencia técnica, una extensa zona ignota en nuestro «globus intellectualis», un «manque profond» —diría Sartre— en nuestra preparación.

Esta recóndita, cenestésica, sensación de «incomplétude» (Janet) estimulaba una igualmente honda, constante e instante pulsión por menguarla o, más aún, por hacerla cesar. Pero esta compulsión parecía paradójicamente exenta de objeto y fin definidos. Sólo vagamente intuíamos que ambos eran a la vez médicos y transmédicos. Pero claramente percibíamos que nuestro hombre «cordial» andaba «irrequietus» y dubitativo en el hombre «racional».

Luego, iríamos comprendiendo que vivíamos una crisis de adolescencia metafísica; que en cuanto hombres nos impulsaban un instinto de verdad y una avidez de Absoluto, que siempre emergerían; disfrazados, larvados, si intentábamos reprimirlos; plenos y vigorosos, si los asumíamos y conceptualizábamos.

Ignorábamos por entonces que nuestra práctica profesional era «metafísicamente privilegiada» (Marcel). Pero aún sin saberlo estábamos situados en su campo de fuerzas y a ellas obedecíamos.

En especial a su «acción fuerte» que, según Platón y Aristóteles, nace de la admiración de que las cosas sean lo que son. Pues nosotros enfrentábamos de continuo al ser natural más pasmoso de todos. Aquel de quien en su *Antígona* proclamó Sófocles: «El mundo ostenta muchas maravillas, pero ninguna iguala a la del hombre».

Por eso cuando, acordes con nuestra formación, —o deformación— nos sumergíamos en la consideración de su afiligranada ultraestructura celular o en los serpiginosos meandros de sus vías metabólicas lubricadas por las enzimas —¡oh manes del gran Jiménez Díaz!— y, mucho más si sobrevolábamos el funcionamiento integral de su organismo, permisivo medio de expresión y actuación de una mente que señorea sobre todo ser natural, el hombre, aún dimidiado por nuestra visión reductiva, se nos aparecía, forzosamente, como admirabilísimo.

Lo percibíamos situado allí, exactamente en el medio de la escala tendida entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, ostentando su infinita complejidad. Sobrepujado en magnitud, pero ápice de la flecha evolutiva. «L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant...»

Adheríamos sin reservas a ese pensamiento del segundo —¿o tercer?— Pascal que, transcendidos los «égarements» de su genial juventud meditara, sombrío y luminoso

—cilicio y éxtasis— en Port Royal. (¡Pensar que Voltaire resumió su opinión al respecto en un «Aegri somnia» escrito al margen en su ejemplar de *Pensées!)*

Como Kierkegaard y, sobre todo Unamuno, Pascal conciliaba con nuestro temple de la época, sacudido pero no convencido por esa especie de ontología negativa del mundo destrozado (Marcel).

Nos hacían cavilar las situaciones-límite que enfrentábamos. El nacer, el sufrir, el morir nos abrían horizontes de ultimidades. En el silencio que oíamos al enmudecer el último estertor nos aparecía el susurro de un mensaje cifrado que debíamos transcribir a nuestra lengua cotidiana, la del mundo euclidiano. Asomados a la yerta pupila —ventana del más allá—, nos preguntábamos: ¿«Nadidad» o infinitud?; ¿Muerte-muerte o Sobre-vida? y, sobre todo: ¿Qué «me» pasará, a «mí»? Se contraponían en nosotros el spinoziano afán de perseverancia en el ser y la kierkegardiana fuerza demoníaca de la duda. ¿Dónde se exponía la verdad? ¿En el sucinto y añejo catecismo de la niñez o en la flamante y de continuo actualizada enciclopedia del positivismo médico? ¿Hallaríamos, como dijo Dostoievsky, que «la muerte es la verdad de la vida»? ¿O es el mero punto final de un arbitrario capricho de la «tykhe»?

En esta duda —también engendradora del filosofar según Aristóteles—, en este diálogo interior, casi sublime e inefable, íbamos a tientas, dejando atrás al hombre trivial y crepuscular que habíamos sido. «Para cada uno el problema de saber si he de morirme o no definitivamente es el verdadero punto de partida de la filosofía», afirmó Unamuno, el caballero de la larga agonía. La «meditatio mortis» no excluía la posibilidad de nuestra imposibilidad total, de la joánica segunda muerte. Y el «timor et tremor» de esta amenaza nos colocaba ante el bivio de intentar superarla de algún modo o de ceder a la «invitación permanente a la desesperación y a la traición en todas sus formas» (Marcel). Por esta agustiniana «vía indigentiae et praesentiae» íbamos siendo más médicos al ser más humanos, pues: «Sólo quien miró de frente a la muerte puede decirse que verdaderamente es» (Jaspers). Caminábamos con inclaudicable afán; a veces erguidos, por la esperanza; otras, con la cabeza gacha y el cuerpo encogido, capeando los ramalazos de la duda; hasta con las rodillas laceradas por alguna caída en momentánea desesperación existencial. Pero lo hacíamos casi a ciegas, sin guías naturales, sin encontrar dónde abrevar nuestra sed de saber médico plenario, dilapidándonos a menudo en una «curiositas» renacentística, sin poder vertebrar racionalmente nuestras brumosas intuiciones.

Creencias personalistas, ideas materialistas, lecturas existencialistas... Todo se nos volvía inadecuado lecho de Procusto conceptual o descoyuntante potro de tormento personal.

Hasta que conocimos la obra de un médico-filósofo que ejerció sobre muchos de nosotros una influencia que podemos llamar socrática, por lo inicial, y aristotélica, por lo certera: Pedro Laín Entralgo.

Este gran talento médico hispano, auténtico Asclepíade —por ser de casta médica: nieto, hijo y padre de médicos; y, además, por haber logrado como el bitinio Asclepíades la hazaña de acallar plañideras, con una espectacular cuasi-resurrección, allá, ante el tinajón del cortijo «Los Melonares»— había sido conocido por alguno de nosotros por sus incomparables biografías de Bichat, Claude Bernard, y Harvey.

Pero realmente irrumpió en el escenario médico argentino con su *Historia Clínica,* en la que, sustentándose sobre una apabullante erudición, alquitarada en sabia quintaesencia, nos expuso con plan y estilo muy «ad usum medicorum», la apasionante saga de la clínica. (Dando de paso, rotundo mentís a Einstein. En efecto, este improbable y absoluto genio sostuvo que el escritor científico debe siempre optar entre ser claro y superficial o profundo e ininteligible... Alineándose extrañamente entre quienes confunden oscuridad con hondura y pesadez con densidad. Y olvidando que en las elevadísimas, ingrávidas orbitales del espíritu sutil se trueca en diáfano lo denso y en leve lo macizo.)

Para exponer tal vastísima complejidad escogía, como nuevo hilo de Ariadna para el laberinto del Minotauro, a la historia de la historia clínica, pues —«helikópes» como los aqueos— percibió con agudeza que en ella los internistas han registrado siempre lo que según sus sendas concepciones era «realmente importante», y lo hicieron del modo que juzgaban técnicamente «adecuado».

Analizando este tornasoleante panorama nos enseñó las diversas concepciones: anátomo-clínica, fisiopatológica, etiológica, antropológica, que se han sucedido e imbricado a través de los tiempos.

Pero, además, nos incitó a desarrollar hábitos intelectuales que hasta entonces habíamos poco o nada ejercitado, al menos en ciertos campos de nuestra práctica.

Por ejemplo, nos animaba una suerte de fatalismo optimista acerca de un más o menos acelerado, pero nunca interrumpido avance de la técnica médica, deslizándose sobre los rectilíneos carriles que sin pausa se iban tendiendo sobre la postuladamente homogénea pampa de la Natura. Ingenuamente creíamos que todo cambio era «ipso facto» un progreso, e identificábamos lo último con lo mejor. Aplicábamos un método «palimpséstico» al saber médico: todo se reducía a estar «à la page», borrando lo precedente; y hasta procurando seguir el napoleónico consejo de arrojarlo a las tinieblas exteriores a la memoria para que no ocupase espacio útil en la mente.

Laín nos señaló que «el acto médico es constitutivamente histórico, tanto en lo que tiene de hacer como en lo que tiene de saber». Que nos era imprescindible transitar la vía histórica de acceso al saber; vía par y complementaria de las otras: inspectiva, experimental, estadística y especulativa, que habíamos creído eran conceptuadas las únicas vías regias de la gnoseología médica. Que debíamos convertir en hábito intelectual el considerarlo todo también «según» la historia.

Siguiendo a Ortega, para quien el recuerdo es la carrerilla que nos tomamos para lanzarnos al futuro, y a Zubiri, que lo compara con el retroceso que permite el brinco hacia adelante, pone el recuerdo de lo que fue al servicio esperanzado de lo que puede ser.

Con ello el estudio de la Historia de la Medicina dejó de parecernos «inútil», o adventicio preciosismo, pasatiempo de poltrones exquisitos. Percibimos que era útil y proficua inversión aún para los prácticos más azancanados. Que daba claridad a las ideas, pues la visión estereoscópica del presente y del pasado, al proporcionarnos perspectiva, nos daba la posibilidad de percibir planos y comparar magnitudes, otorgando relieve y realce a lo cardinal. Y que su revisión cinematográfica nos permitía distinguir entre lo invarian-

te, lo progrediente, lo transeúnte y lo senescente. Aún sin caer en la trampa del total relativismo historicista, esta apreciación de las vicisitudes —perfectivas y defectivas— sufridas por todo cuanto atañe a nuestra profesión nos incitó a crítica cautela, a sofrenar nuestra vanidosa tendencia al dogmatismo científico —tan omnipresente y contagioso cuanto inconfeso y, a veces subconsciente— y, con ello, a mantener nuestra libertad intelectual, amenazada por muchos que pretenden defenderla «in genere».

Esta prudencia —que no meticulosidad— no es anticonceptiva. Al contrario. Dice Lange que «no es ciertamente capaz de descubrimientos quien menosprecie la teoría del ayer para confesar la de hoy, sino aquel que en todas las teorías ve un medio de acercarse a la verdad». Por cierto que nos vimos simultáneamente espoleados por el conocimiento de los grandes logros que algún médico humilde y pobre obtuvo, y morigerados por los igualmente magnos yerros de algún talentoso e ilustre.

También nos enseñó Laín que las ideas médicas hoy imperantes no resultan de la gemación clónica de un autor; que no nacen adultas y armadas como Palas Atenea de la frente de Zeus, sino que son concebidas, en diverso grado, por muchos progenitores, desde los «protoi eurontes» hasta quienes reciben los lauros de su paternidad. Y siguiendo el criterio filogenético, nos hizo notar que el proceso no es de velocidad uniforme, que no procede por sumatoria de pequeños pasos isócronos; que no sigue un «gradualismo filético» semejante al sustentado —en otro terreno— por los neodarwinianos a la Simpson o Monod. Sino que se produce por macromutaciones —las obras impelentes de los grandes médicos— seguidas por largos lapsos de inmovilidad y aún de retroceso, como ocurrió en la época post-galénica. Es decir, que la noogénesis ha seguido más bien el modelo de «equilibrio discontinuo» de Gould y Eldredge. Magnas innovaciones que probaron ser fecundas, de valor heurístico y práctico, han sobrevivido y siguen perfeccionándose. Otras, pese a su dinosáurica macicez aparente, tuvieron una era de predicamento, pero ya sólo son fósiles.

A veces Laín parecía mudar del estilo filogénico al ontogénico —sin que ello implique analogarlo con el bombástico embaucador del *Bathybius*— y en habilísimo embriólogo noogenético, nos exhibía los núcleos primordiales de las ideas y las concepciones médicas; sus «Anlage» iniciales; y desde allí nos hacía ir siguiendo su incoación; su inicial pluripotencia y ulterior creciente especifidad; su crecimiento, con aceleraciones y quiescencias; sus plenitudes y atrofias; incluso su teratología.

También las hubo en que como fino sociólogo y ecólogo, nos hacía percibir la íntima relación que la noogénesis tiene con los «hábitat» naturales, materiales, sociales y culturales en que se hallan incardinados los genitores y en los cuales se gesta y encauza.

Con ese proceder, sustentado en una combinación de dotes médicas y filosóficas que no tienen parangón entre los historiadores iátricos, desde Menón acá, nos presentó una Historia —«con nombres», pero, sobre todo, de temas y problemas— en la que con altísimo nivel se destacan a la par tanto su dimensión sincrónica como la diacrónica.

Tanto la contigüidad de la trama como la continuidad de la urdimbre que forman la estofa tejida por Clío; y que nos expuso sin hiatos ni soluciones de continuidad. Pudimos recorrerla en dirección transversal y encontrar la intelectual sincronía entre Séneca y Sorano, o entre Agripa von Nettesheim, Kepler, Paracelso y van Helmont. O deslizarnos longitudinalmente y comprobar la vinculación diacrónica entre Hua T'o y Mor-

ton, entre Hipócrates y Brown-Séquard, o Alcmeon y Jung, y así «ad nauseam» Hasta percibimos con algún asombro que en nuestros desencuentros con los patólogos revivía la medieval polémica sobre los universales. Que mientras en ellos reencarnaban los realistas Fridugiso o Anselmo de Aosta, lo hacían en nosotros algunos nominalistas como Roscelino de Compiègne o Guillermo de Occam, y que disentiríamos hasta que, deponiendo las armas, siguiéramos la vía media del realismo moderado de nuestro colega Alberto Magno.

Si, como con mucha modestia nos dijo, en el campo de la historia médica prevaleció primero la «mentalidad Sudhoff», y luego lo hizo la «mentalidad Sigerist», es objetivamente cierto que hoy señorea la «mentalidad Laín Entralgo».

En otro orden de cosas, con la lectura de *La historia clínica,* iniciamos un esfuerzo de auto-comprensión que las sucesivas obras de nuestro homenajeado vertebraron y potenciaron.

Comenzamos por autoubicarnos en un hiperespacio médico multidimensional, de acuerdo a la preeminencia que en nuestro pensar y actuar médicos tenían diversos parámetros citados por Laín. Como si tratáramos de encasillarnos en un sistema de múltiples entradas: mentalidades patológicas; causas: proegúmenas y protocatárticas; actitudes: mágica, científica, personalista; concepciones: biológica y antropológica, etc. Sorprendidos, advertimos que no nos era fácil hacerlo, salvo en lo referente a la actitud «científica», a la que orgullosos, adscribíamos. Con respecto a lo demás, vacilábamos entre la ambigüedad, la incoherencia o el sincretismo. (Como pasa con los nada aristotélicos índices de los libros de patología; por ejemplo, de cardiología, donde aparecen agrupados, «pêle-mêle», capítulos anátomo-patológicos: infarto de miocardio, aneurisma de aorta; fisiopatológicos: insuficiencia cardíaca, arritmias; y etiológicos: sífilis, reumatismo.)

En cuanto a nuestra mentalidad, se nos hizo patente la fidelidad a la escuela francesa, en la que se habían formado muchos de nuestros maestros, donde se habían concebido los estupendamente didácticos textos —que estudiábamos espigando aforismos sonoros y apodícticos— y que ostentaba una pléyade de «patrons» aureolados por prodigios legendarios. (Como la razón por la cual Trousseau preseleccionó como discípulo dilecto a Dieulafoy. Durante un recorrido de su sala enfrentó a una interna en trance de histeria y comentó que la femenina tendencia al exhibicionismo no era ni rara ni moderna: «Bien des femmes ont ce léger travers; elles l'avaient même déjà dans l'antiquité...» Pero al intentar apoyarse en el relato de Ovidio sobre el rapto de las espectaculares espectadoras sabinas, fallóle su renombrada memoria. Pidió auxilio —sin mucha esperanza— al círculo de sus oyentes. Y fue el juvenil provinciano Dieulafoy quien lo socorrió, recitando: «Spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae». ¡Como para no deslumbrarnos a los «philistins»!)

De allí que primara entre nosotros, sobre todo en semiología, la mentalidad anátomo-clínica, y que nuestra afinada semiotecnia plurisensorial aspirara a lograr una especie de imagen holográfica de la lesión interna. Y a que sucesivas holografías instantáneas: «congestión»... «hépatisation rouge»... «pleurésie metapneumonique»... fueran poniendo los hitos evolutivos de la enfermedad.

Esta toma de conciencia despertó en nosotros un afán de extensión y desarrollo in-

tegrado de nuestras concepciones. Pero tan sólo como «terminus a quo», lanzado de inmediato hacia un «terminus ad quem» que las sucesivas obras de Laín nos fueron ayudando a configurar.

Asistencia que radicó en su cartesiano afán de claridad y distinción de las ideas. Esfuerzo de comprensión realizado a lo médico, con una modalidad que a todos los clínicos, tan reacios a cuanto parezca inane «hair-splitting», nos cautivó sin reparos. Tanto cuando en vesaliano anatomista intelectual iba disecando —«via remotionis»— un concepto usual de nuestro menester, despojándolo de excrecencias hasta presentárnoslo nudamente, pero conservando sus naturales relaciones e inserciones; en un distinguir sin separar y en una «adunatio sine confusione». Como cuando, histológico «Doctor subtilis», analizaba la recóndita ultraestructura de ese concepto. Y también cuando, Roentgen redivivo, captaba y revelaba su densa almendra, la última «quidditas» que entitativamente lo singulariza. Por dar simple ejemplo, cuando así como al pasar, en *La curación por la palabra,* nos precisó nítidamente la esencial diferencia existente entre la esquiliana «epodé» y la «eukhé»; entre el conjuro y la plegaria; entre la magia, que impera, y la religión, que impetra. Demostrando la sinrazón de quienes «científicamente» postulan que la religión no es sino magia elaborada, «sofisticada», como hoy se acostumbra a decir.

Con esa persuasión convincente, Laín vino a continuar con más vastos alcances territoriales su inicial práctica psiquiátrica valenciana, y a dar también plena confirmación —por lo menos en el ámbito que nos compete y consta...— al diagnóstico que de él hiciera un multi-oóforo comerciante vienés: «von Köpfen verstehen Sie sicherlich viel...». Porque fue sanándonos de diversas esquizo-noesis. A veces, mediante la lenta impregnación «neuroléptica» de muchas páginas; otras por el «shock» instantáneo de una frase fulgurante.

Nos ayudó a percibir, primero, la fractura existente entre la teoría que decíamos sustentar y nuestra práctica cotidiana. Y fuimos aprendiendo el correcto modo de enmendarla.

No nos enervó ni consoló aquello de: «Mal de muchos...» Ni el anoticiarnos de que —¿inevitablemente?— son infieles los fieles profesos del positivismo, comenzando por el «Gran Prêtre de l'Humanité». Ni que el talentoso Freud también había resultado aquejado por la pandemia. (Por una parte, Freud siempre se manifestó discípulo fiel de su amado maestro y «dechado de virtudes», el prusiano Brücke, «embajador en el Extremo Oriente» del grupo berlinés capitaneado por Helmholtz). Según Du Bois Reymond, con Brücke «juramos solemnemente poner en práctica esta verdad: no hay en el organismo humano otras fuerzas activas que las físicas y químicas comunes». Coincidente, Freud afirmó en *Introducción al Psicoanálisis:* «Tenéis la ilusión de una libertad psíquica y no queréis renunciar a ella. Lamento no poder compartir vuestra opinión sobre este punto. Al romper el determinismo universal en un solo eslabón se trastorna toda la concepción científica del mundo». En lógica consecuencia, Freud compartió la fantasía laplaciana del descomunal intelecto —supercomputadora— capaz de reproducir el pasado y predecir el futuro de todos y cada uno de los seres del Universo, incluídos los hombres, meros engranajes microcósmicos del inmenso mecanismo macrocósmico. Pero entró en esquizo-noesis cuando sostuvo que la causa de la histeria era «una representación volun-

tariamente expulsada de la conciencia» y que «el Yo decide el extrañamiento de la representación contradictoria» *(Historia del Psicoanálisis)*. O cuando aconsejó «comprometer al sujeto a prescindir de toda reflexión y a abandonarse al curso de sus ocurrencias espontáneas» *(Esquema del Psicoanálisis)*. Y también cuando conminó a su paciente: «Exprésalo aunque si sienta reacio a hacerlo, o incluso precisamente por ello» *(Autobiografía)*. Es decir, que vivencial y existencialmente confesó la libertad, al menos en los neuróticos, y, ado que según el todos somos neuróticos en algún grado, la libertad de todos los hombres... Determinista en teoría, en la práctica reconoció, por condiconada que sea, la «libertas arbitrii», en sus formas clásicas de «libertas exercitii» y de «libertas specificationis...».

El constitutivo afán de coherencia, que a todo hombre mueve, acicateado en nosotros por la lectura de Laín, nos impidió avenirnos a una nueva especie de waihingeriano «Als ob», separando el saber y el hacer «como si» fueran campos independientes entre sí, y nunca confrontables. Menos aún, el recurrir a dos verdades, imperantes en sendos terrenos, como erróneamente se le atribuyó alguna vez a otro ilustre médico-filólogo español: Averroes.

En los textos de filosofía de nuestro bachillerato habíamos leído la importancia que Malebranche daba a la Antropología: «Entre todas las ciencias humanas, la del hombre es la más digna de él...» Y también su pesar por lo poco que se la estudiaba: «Sin embargo, no es tal ciencia ni la más cultivada ni la más desarrollada».

Leímos, asimismo, que Kant había distinguido de la Filosofía académica otra filosofía «in sensu cósmico» que caracterizó como la «ciencia de los fines últimos de la razón humana». Cuyo campo quedaba delimitado por cuatro preguntas: ¿Qué puedo saber?; ¿Qué debo hacer?; ¿Qué me cabe esperar?; ¿Qué es el hombre? Cuestiones a las que pretendían dar respectivas respuestas la metafísica, la moral, la religión y la antropología. Y que Kant concluía: «En el fondo, todas estas disciplinas se podrían fusionar en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última». (Más tarde, veríamos que, con menos exaltación, Rahner dice: «Toda teología es antropología, y viceversa».)

Ya vocados a la medicina, y soslayando el que Kant hubiera roto la secuencia lógica del sujeto de las preguntas al no formular: ¿Quién soy yo?, tanto como superando el impulso de retribuirle su expreso desdén por los galenos, coincidimos con el enorme hombrecito de Könisberg. Razonábamos: sanar es normalizar; normalizar es acercarse a una norma; norma es el modelo de un ser, con todas sus facultades, sin privación alguna; la antropología, al definir al hombre, nos da esa norma.

Sin embargo, en nuestro curso nunca estudiamos ni se nos enseñó Antropología. Se nos examinó alguna vez sobre el Phlebotomus papatasii, el Glenospora Kharthoumensis, el Opistorchis sinensis o el Calymmatobacterium granulomatis; nunca sobre la esencia del Homo sapiens sapiens.

Más modesto que Policletes de Sicione, nuestro canon se redujo al «Homme-moyen» de Quételet, configurado según las medias estadísticas de todos los parámetros psicofísicos mensurables.

Pero pronto advertimos que «normalizar» no se equiparaba con el aproximarse al módico Doríforo del matemático belga. Que en nuestro país tiene algo más de dos piezas den-

tarias cariadas. Sin que a nadie —hasta ahora al menos— se le haya ocurrido «sanar» a los excepcionales —y, por ello, irritantes— poseedores de una dentadura inmaculada torneándoles exactamente dos cavidades «promedio» y otra más pequeña... (Tal vez enervados de nuestro noble afán igualitario por el temor de un nuevo Molière: Clysterium donare, postea seignare, ensuita cariare...) Incluso comprobamos que alguna vez «normalizar» implicaba alejarse del «homme-moyen». Como cuando se volvía palúdico a un paralítico general, agregando una infección a un infectado. O cuando se palia una Tetralogía de Fallot practicando la operación de Blalock-Taussig; es decir, cuando se normaliza una malformación añadiéndole otra: un «ductus» artificial.

Insatisfechos, como Diógenes de Sinope partimos en busca del modelo definido del hombre.

Pero sufrimos un «embarras du choix». ¡Se han propuesto tantos! ¡Y tan contrapuestos! Dando razón a Scheler: «En la historia de diez mil años somos la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser problemático; el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe». En lo que coincide Heidegger: «En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra».

Los «científicos» nos definían como «mono desnudo», «piteco macroencefálico», «primate hipermnésico»... (Lo que nos incomodaba un poco, como a la esposa del obispo de Worcester, que, al publicarse la teoría de Darwin, exclamó: «¡Descendemos del mono! Esperemos que no sea cierto; pero, si lo fuera, ¡recemos para que no se entere todo el mundo!»...

Hasta que advertimos que, ante todo, debíamos tomar una decisión: ¿Aserrábamos o no la rama que nos sustenta allá arriba, en aquel «árbol de Porfidio» que habíamos memorizado «far away and long ago»?

¿Existe, además de unidad genérica, una diferencia específica entre el hombre y el animal? Es el hombre una persona, una «substantia individualis rationalis natura», como lo definió el talentoso e infortunado Boecio, o tiene razón Skinner cuando afirma: «Debajo de la piel de cada uno de nosotros existe una pequeña parte del universo. No hay razón alguna para que goce de unas características físicas especiales por el hecho de encontrarse dentro de esas fronteras, y finalmente podrá lograrse una explicación completa del mismo a partir de la anatomía y la fisiología».

¿Provenimos de una evolución azarosa; de un «juego totalmente ciego»; de una «gigantesca lotería»; de que nuestro «número salió en el casino de Montecarlo»? (Monod). ¿O somos «imagen y semejanza de Dios», quien, por otra parte, «no juega a los dados»? (Einstein).

Laín, en diacronía con Aristóteles y Tomás de Aquino, y en sincronía con Ortega y Merleau-Ponty, pero, sobre todo, con Zubiri, también nos ha iluminado este campo de incertidumbre o de poco claras intuiciones. Conduciéndonos, obra tras obra, en sucesiva aproximación, culminada en su monumental *Antropología Médica,* a la concepción filosófica del hombre que se nos muestra más sujeta a razón, más rigurosa y verdadera, y que se concilia ajustadamente con la teoría y práctica médicas, en especial con las últimas investigaciones y adelantos en fisiología y farmacología del encéfalo (Eccles).

Según ella, el hombre es persona, una substantividad, un sistema clausurado y cícli-

co de notas constitucionales propias y específicas, entre las que destacan su inteligencia sentiente, su voluntad tendente y su sentimentalidad afectante.

Al hablarnos de «inteligencia sentiente», adunando en una facultad lo que algunos separan, nos reforzó aquello de «Omnis cognitio a sensu» o lo de «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu», casi obvios para nosotros, clínicos. Así como lo de «In principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum», casi evidente para los clínicos de niños.

Y al señalarnos que la inteligencia humana es capaz de abstraer la «quidditas», la esencia de las cosas materiales, así como de conocer por analogía los seres inmateriales o espirituales, nos destacó su diferencia categorial con la inteligencia animal. Al indicarnos también su capacidad de conocer por reflexión, por «reditio completa», sus actos y su propia existencia; y aún su propia esencia, por «subtilis et diligens inquisitio», por medio de algo así como una segunda reflexión, realzó ante nosotros el valor de la introspección nuestra y del paciente, expresada de modo testifical o interpretativo.

Cuando expresa «voluntad tendente», nos realza que el «appetitus rationalis» está intencionalmente tendido hacia el «bonum» concebido por la inteligencia. Que «nihil volitum nisi praecognitum». De donde los clínicos concluímos que para obtener una voluntad eficiente de sanación es imprescindible el esclarecimiento del paciente sobre los modos y medios de alcanzarla.

Y nos apunta que es voluntad libre, no sólo puntualmente, como «libertas arbitrii», o «facultas electionis», sino, sobre todo, «libertad entitativa», como «Seinsfreiheit» (Ranher). Que toda persona es capaz de una libre opción fundamental de auto-realización, de una decisión total y radical, que se realiza a través de los actos singulares de libre albedrío, sin identificarse con ninguno de ellos, ni aún con su adición acumulativa.

Esta afirmación de que la voluntad es libre, que no está unívocamente predeterminada, choca con la opinión de algunos clínicos que niegan la libertad individual. Aparte de su eventual adhesión a ideologías deterministas, suele pesar sobre sus ánimos la percepción de la casi ineluctable abulia del addisoniano, la en apariencia incoercible irritabilidad del hipertiroideo, la pulsión suicida del melancólico, el frenesí del maníaco, la obsesividad del psicasténico, los efectos de los medicamentos psicotrópicos sobre la conducta, etc.

Les contesta que la libertad existe, pero que dista de ser absoluta; que es limitada. Discrepando con Sartre, reconoce que la coartan condicionamientos de diversa índole pero de concurrente efecto. Condicionamientos corporales («Nature» de Galton), ecológicos («Peristasis» de Fischer), o culturales («Nurture») que no la anulan totalmente.

(Cuando «Picardía» relata a Martín Fierro su habilidad para ganar al truco no pone en duda que juega limitado: por las reglas del juego; por el valor de sus cartas, para las dos suertes; por los recursos y tácticas del adversario; por los tantos que restan por disputar, etc. Mas no duda de que juega libremente su partido. No ignora que disfruta de mayor libertad —en el sentido de mayor número de opciones— cuando el azar le concedió una «mano» de cartas invencibles, cualesquiera fuere la secuencia con que las juegue o los envites que se propongan, ni desconoce que su libertad se encoge cuando sus cartas son poco valiosas. Pero también sabe que aún en el caso de que su valor fuese

mínimo, será libre para optar entre una truculenta baladronada o la resignada y quieta decisión de «irse al mazo...» Y hasta que será libre para «ayudar a la suerte...» Pues, «bordoneando su vigüela», se florea en una milonga pampeana: «En el truco, al más plantao / solía ponerlo en apuro. / Cuando aventajar procuro / sé tener, como fajadas / cada tiro el as de espadas, / o flor, o envite seguro...»)

Los condicionamientos que obran sobre todos nosotros y aún más en nuestros pacientes, «son legión». Merced a ellos, los conductistas watsonianos y reflexólogos operantes skinnerianos pueden establecer estadísticamente que una determinada decisión es más probable —y, a veces, que es probabilísima— pero nunca podrán superar la barrera de la imprevisibilidad. Porque en los dos extremos de la curva gaussiana de distribución de las probabilidades —a muchos desvíos estándar de la media— siempre existe la elevadísima improbabilidad de que un hombre decida «lo que nadie». Esto ha ocurrido, ocurre y ocurrirá para pasmo de estadígrafos, de técnicos y de expertos: la decisión «inesperada», «imprevisible», «ilógica», «absurda», «arcaica», que «rompe todos los esquemas...» En un extremo, la del criminal protervo; en el otro, la del héroe, o del mártir, o del santo.

La persona es radicalmente libre y hace uso de la libertad hasta cuando abyectamente intenta abdicar de su ejercicio. Ninguna «Eimamené», ninguna «Moira», ningún «Fatum», interno o externo, embreta fatal y necesariamente su vivir. Cojos, gibosos, miembros de la antigua Hélade fueron, por igual, Thersites y Tirteo. De Thersites dijo Homero que era molesto, lenguaraz, bellaco y «el más cobarde de los hijos de Atreo». En cambio, Tyrteo, que cultivó la poesía —en su doble sentido, de canto y de gesta— fue un inspirador de las más nobles virtudes lacedemónicas; muchas veces fueron sus «embateia» las que incitaron a la carga e impelieron a la victoria a las falanges espartanas.

Laín nos recuerda que todo hombre es a la vez «autor», «actor» y «agente» de la propia vida. (Oso añadir que, por reflexión, es también «espectador» —entre bambalinas— de ella.) Y desempeñando todos estos roles es él: «Personaje de un drama inventado por Dios, verdadero y Supremo Autor: el drama de la creación» (Laín). Kierkegaard coincide: «Lo que importa es entender a qué estoy destinado, ver qué quiere Dios propiamente que haga, hallar una verdad para mí, encontrar la idea por la cual yo pueda vivir o morir».

De donde surge que ayudar a que el paciente descubra y realice el sentido de su existencia, a que viva su verdad, a que sea impulsado por esa idea-fuerza, vectora de todo su «élan» vital, de modo raigal, es el más importante objetivo de un clínico que se precie de serlo. Esta posición es desde luego inconciliable con la de quienes pretenden, con Sartre, que el hombre es un ser absurdo y superfluo, «qui est de trop» en la Natura. Un ser predestinado a la infelicidad y, sobre todo, a la total muerte; a esta última basca de la vertiginosa «náusea» de estar suspendido sobre la nada. Que es un Prometeo encadenado a la libertad sin sentido, especie de Sísifo carcomido en sus entrañas por una letal «néantisation», condenado al fracaso de su pasión inútil de reptar hasta la cima óntica de ser Dios.

No faltará algún internista acibarado por la vivencia del fracaso —existencial en el paciente, técnico en el médico— que piense que Laín incurre en un excluyente «ad sidera visus» y que nos pronostique un seguro traspié, causado por la fragosa realidad,

a quienes sus doctrinas aceptamos. (Y —así es la humana condición— que hasta se apreste a la burla cuando esto ocurra, como hizo la sirvienta tracia ante la caída del abstraído oteador de estrellas, Tales de Mileto.)

Pero se equivocará. Recurriendo a expresiones de Jean Wahl, diremos que nuestro maestro exalta la trascendencia en los dos sentidos que dicho vocablo posee. El de trascendencia «hacia arriba» o «trans-ascendance», que es la trascendencia hacia el Ser como valor, como persona racional, y la trascendencia «hacia abajo» o «trans-descendance», que es la trascendencia hacia el ser como corporeidad, como emergente ctónico. Dando cabal cumplimiento al lema de nuestra Universidad Nacional de Tucumán, Laín piensa, de modo eminente, «ad sidera visus», pero manteniéndose sólidamente plantado, «pedes in terra».

Así como en esta bidimensionalidad existencial es cuidadosamente unitivo, así también distingue con avezada precisión entre la historicidad y el historicismo diltheyano, en cuanto aplicados a los hombres, y, para el caso, al paciente. (La similitud de los términos en juego me hace recordar —aunque, por desdicha, sin la acompañante melodía de gaditano garrotín— el apotegma d'orsiano: «Pas de mots a double sens»... que Laín obedece con riguroso fervor.)

Uniendo en síntesis superior el racional esencialismo y el dramático existencialismo, nos destaca que la vida, y en más elevada potencia la vida humana, es constitutivamente cursiva. Que se desarrolla en el tiempo: formalizado como duración (antes, ahora, después); como futurición (pasado, presente, futuro); y como emplazamiento (comienzo, camino, fin).

Pero no se sumerge en el río heraclitiano donde lo único que no cambia es el cambio. No concibe el vivir de cada hombre como una sucesión de instantáneas en las que aparecen sendos personajes neonatos y efímeros, independientes entre sí; por el contrario, lo percibe como el film continuo de una misma persona, que posee «su» tiempo como totalidad, pese a su irrefrenable fluencia, y que ejercita las facultades de su «almateria» (¡perdón, por el feo neologismo!) para ir «consistiendo» (Ortega) o siendo tal hombre: para ir decidiendo su talidad. Con la particularidad de que no se desarrolla, como todo ser animado, solamente por la actualización de sus congénitas potencias, sino que posee además una posibilidad trascendente (Abbagnano), a la segunda potencia: la posibilidad de la posibilidad de poder. Pertenece a la esencia del hombre el poder ser más —o menos— ser que el que está siendo. Como sustantividad suprastante puede ir decidiendo entre sus posibilidades «de que sí» o «de que no». No es un animal prefabricado; en cierta medida puede disponer de sí. Podría decirse que en él se da permanencia pero no invariancia óntica. (En el sentido clásico de esta palabra.) De ahí su problemática existencial; su agonía entre el entusiasmo del unitivo ser y el vértigo del disyuntivo no-ser. «Symbolé o Diabolé»...

Tiene cierta razón Gregorio de Nisa cuando dice: «Cada uno de nosotros nace por su propia elección; somos en cierto modo nuestros propios padres, pues nos engendramos tal como nos queremos». Caben correcciones, desde luego: «tal como nos queremos»... dentro de lo que podemos... «Somos nuestros padres»... más bien nuestras madres, porque la humanidad toda sufre dolores de parto...

Laín exalta que estamos siempre en constante incoación, en continua cuasi-creación,

siempre «in fieri», no hechos sino siendo, nunca definitivamente acabados, jamás realizados por completo mientras dure nuestra terrena condición de «Homo-viator».

Porque el hombre es afán de ser, «afán absoluto de ser» (Ortega). (De ahí que De Fontenelle, hallándose «in extremis», y requerido por su médico acerca de si sufría, alcanzó a musitar: «Rien, rien de tout; seulement une certaine difficulté d'être».)

Que desea la perfección de su ser específico y no transformarse en otro, como pretende Sartre. Y que cuando decide de acuerdo con las normas de su naturaleza va aproximándose en zigzagueante asíntona a un arquetipo libremente elegido, paradójicamente ideal y real, alejado e inmediato, que Jung llama el «sí-mismo».

Haciendo camino al andar, el trashumante viajero logra y sufre mediante el existir auténtico —vero «lapis philosophicus»— aquella áurea transmutación a la que lo exhorta el elocuente Píndaro: «¡Llega a ser lo que eres!»

Alquimia que resulta de ir volviéndose ónticamente más macizo, mediante acciones creadoras de verdad, de bien y de belleza; con disposiciones vivenciales de paz y armonía universales. Que, en cuanto enfermo, proviene también de actitudes dignas y levantadas frente a la limitación, al dolor, y a la muerte. Bien dice Goethe que no hay situación que el hombre no pueda ennoblecer, haciendo algo, o también soportando algo.

Esta concepción del hombre —del paciente y del médico— predicada con brillantez por Laín, durante muchos años y de diversas maneras, provocó en nuestra óptica un giro acimutal y un ascenso cenital que causaron una conversión de todo nuestro actuar, desde las más teóricas lucubraciones hasta las más cotidianas y simples prácticas.

Digamos, por lo pronto, que vimos en el paciente a una persona que debe ser técnicamente ayudada por nosotros a liberarse «de» impedimentos, «para» que pueda ser más. A emanciparse del cilicio del dolor, de los grilletes de la invalidez, del potro de la angustia, y también de la ceguera de la ignorancia o la alucinación del error acerca de sí, de su circunstancia y de sus posibilidades, para existir con mayores autenticidad, responsabilidad y magnanimidad.

Y que era nuestro deber capacitarnos para prestar tal ayuda. Ejercitando hasta convertir en «habitus» nuestro ingénito impulso de socorro. Y adquiriendo la curativa técnica médica, el saber bien hacer sabiendo bien porqué se lo hace, transformando nuestro oficio en un arte de curar.

Lo que nos demanda, dado que «Ars longa, vita brevis», vivir des-viviéndonos en su procura, toda la vida.

Actitud que hasta pareció ser entrevista por la teogonía helénica. ¿Acaso no fue el centauro Quirón, el maestro de médicos, quien dio su vida por liberar a Prometeo, aherrojado y sufriente?

El estudio de las obras más propiamente antropológicas de Laín influyó también para que emergiéramos de otra contradicción.

En nuestro bachillerato nos habían enseñado una concepción personalista del hombre, y en la Facultad habíamos adquirido otra, materialista.

Pero con independencia de que teóricamente adhiriéramos a una u otra concepción, en nuestra práctica procedíamos como adictos al dualismo, que nunca habíamos estu-

diado. Como Mr. Jourdain, que «faisait de la prose sans le savoir», sin saberlo «hacíamos» cartesianismo. Escindíamos a nuestros pacientes en una «res cogitans» y una «res extensa» que podían funcionar —y disfuncionar— por separado. Frente a cada uno de ellos, con una especie de subconsciente automatismo, nos proponíamos una difícil cuestión previa: ¿era un «caso» de enfermedad somática, o de enfermedad psíquica?

Si lo primero, su tratamiento correspondía a nuestro cohorte de «médicos del cuerpo»: semiólogos expertos, armados de fármacos y escalpelos. Si lo segundo, a la de los «médicos del alma»: semblanteadores agudos, esgrimidores de la palabra.

La disyuntiva gravitaba prácticamente sobre todo médico, fuera de uno u otro bando. Hasta uno de «los otros», materialista confeso, Freud, incurría en esta práctica. En 1898 escribía a su, por entonces, íntimo amigo y confidente, Fliess: «Estoy lejos de pensar que lo psicológico flote en el aire y no tenga fundamentos orgánicos. No obstante estar totalmente convencido de ello, me veo obligado a comportarme como si no me ocupara más que de factores psicológicos». En buen romance: todo es material, pero con mis enfermos del alma procedo «como si» no lo fuera. Actitud que siempre mantuvo, pues todavía diecinueve años más tarde afirmaba: «El psicoanálisis espera descubrir el terreno común que tornará inteligible el encuentro de un trastorno somático y de un trastorno psíquico. Para alcanzar este objetivo deberá mantenerse a distancia de toda prescripción de orden anatómico, químico o fisiológico y trabajar apoyándose sobre nociones puramente psicológicas». (Lo que suena casi tan paradójico como la actitud de quien intentara tender un puente partiendo de una cabecera pero eludiendo escrupulosamente toda información referente a cuanto en la otra cabecera ocurre.)

Había veces que la dicotomía actuaba sucesivamente. Así, se creía que un alcohólico, en el comienzo de su proceso, era un vicioso, un pecador, o ambas cosas; «ergo», su atención incumbía a uno de «ellos»: a un «médico del alma», ayudado o no por un director espiritual. Cuando aparecían lesiones orgánicas, y también en los episodios agudos de embriaguez o los cuadros severos de abstinencia, la competencia se desplazaba a uno de nosotros, a un «médico del cuerpo», que actuaba como monista materialista: examen físico, análisis bioquímicos, exámenes radiológicos, «sueros», fármacos, fisioterapia, etc. Hasta que paliadas las lesiones somáticas y superados los episodios tóxicos el paciente era devuelto a las manos —quizá sea más adecuado decir a los labios— del «médico del alma». Este vaivén, aún sin igualar al de la lámpara de la catedral de Pisa, que tanto inspirara a Galileo, podía ser muy iterativo.

Recuerdo que un alcohólico crónico, en quien el inveterado degustar no había agostado la veterana y cultivada inteligencia —solía describirse como «un católico integral, por su religión y por sus pecados», realzando que «katholikos» significa «universal»— se me quejaba acerbamente de ser un péndulo humano, oscilante entre el gabinete de un «veterinario» y el confesionario de un cura...

Laín, al «medicalizar» la concepción antropológica personalista, filosóficamente expresada por Aristóteles, Tomás de Aquino y Zubiri, nos hizo ver que la «litis» radicaba en una falsa disyuntiva.

En efecto, si el alma racional es la forma substancial —la estructura, diríamos— de la materia constituyente del cuerpo humano; si el alma es su principio de ser y de acción, de donde dimanan todas las propiedades que caracterizan el cuerpo de cada hombre;

si es lo que le hace ser substantividad viva, lo que le confiere y mantiene su unidad, su organización y su actividad; es evidente que en el cuerpo vivo, sano o enfermo, el alma puede ser conceptualmente distinguida pero no separada de la materia.

Nos dijo: «El hombre es una unidad estructural cuya esencia es la corporeidad anímica, vista desde el cuerpo, y la animidad corpórea, vista desde la psiquis. De ahí que en el hombre todo lo biológico sea mental y todo lo mental sea biológico».

De donde sigue que es erróneo hablar de «interacción» entre el cuerpo y el alma, pues no pueden interactuar un todo y uno de sus principios. Y que yerra William James cuando se plantea si lloramos porque estamos tristes o estamos tristes porque lloramos. O los médicos que disputan sobre si un enfermo dado padece una enfermedad del cuerpo con una «superestructura» psíquica o una enfermedad mental «somatizada».

No hay tales recíprocas influencias, ni mediadas por el badajo epifisario ni por otros «locus» encefálicos. Como tampoco existe la maravillosamente armonizada sincronía que postuló Leibniz.

Es vano el empeño de Montaigne por hallar la «coutûre de l'âme et le corps»: el cuerpo humano es inconsutil. El hombre no es una quimera; no es un centauro de cabeza razonadora y de cuerpo animal. El cuerpo humano es, todo él, «almateria». Cuando el alma se separa, lo que queda ya no es cuerpo, es un cadáver. En estricta puridad, hasta es redundante decir «cuerpo vivo» o «persona viva», porque donde no hay vida no hay ni cuerpo ni persona; los hubo.

Y que es el cuerpo humano —espíritu carnalizado, carne espiritualizada—, la persona humana, lo que enferma, sana o muere.

Las precisiones teóricas, holísticas y unitivas, de Laín nos permitieron evitar el farragoso discutir «moot questions», sobre «si» en un paciente lo que padece es su alma «o» su cuerpo. O, en caso de admitir que ambos lo hacen, «cuánto» padece una y «cuánto» el otro. Y dedicarnos a focalizar nuestra preocupación en establecer, para cada paciente y en cada situación particular, qué recursos técnicos: verbales, físicos, químicos o quirúrgicos pueden ayudar a que esa persona sane.

Actitud en la que también aprendimos que si bien hay medidas que sólo a determinados pacientes conviene y que sólo algunos médicos especializados poseen, hay también recursos que a todos remedian y que todo médico debe dominar.

Según el mecanismo del «Homme Machine» se concebía a la enfermedad como un mero vivir «desperfectivo»; un vivir normal al cual se le restaba la sumatoria de las deficiencias funcionales ocasionadas por las lesiones somáticas macro o microscópicas. Un poco como el modo de funcionar de un automóvil en el que quedan fuera de servicio algunos accesorios —enfermedades «locales»— o en el que fallan elementos motores que, sin detenerlo, limitan seriamente sus prestaciones —enfermedades «generales»—.

De modo muy diverso, Laín define la enfermedad como la resultante no sólo de un «desorden en la estructura y en la dinámica del individuo» sino también de una reacción. La resultante de ambos vectores promueve un reordenamiento integral de todos y cada uno de los procesos vitales, tendiente a lograr ir viviendo del mejor modo posible en las condiciones y circunstancias dadas.

Esta posición teórica fue para nosotros hórreo de consecuencias clínicas prácticas.

En primer lugar, nos hizo desechar la tradicional e ingenuamente aceptada dicotomía entre enfermedades «locales» y «generales».

Y nos condujo a adherir al pensamiento de esa especie de decatlonista intelectual que fue Letamendi. A la «prenoción» vulgar —por él estudiada «en ciento veinte lenguas»— que distingue entre la lesión, el padecimiento y la enfermedad.

Nos era claro que la lesión (daño; «nosos»; «injury»; «Verletzung») puede ser local.

Pero también se nos dilucidó que el padecimiento (dolencia; afección; «affection»; «pathos»; «passio»; «aegrotatio»; «illness»; «ailment», «disease»; «distemper»; «Schmerzen») es siempre general. Sobre todo cuando reviste la forma del dolor, ese «faro rojo de peligro» (Leriche), destinado a divertir —sin alegría— la atención de la persona hacia lo dañado. Mientras que en la salud existe un silencio visceral que no dificulta la extrospección, la dolencia fuerza a la introspección, siquiera discontinua. Y si el dolor se intensifica, esa «perfecta miseria y el peor de todos los males» —como se lamenta Milton en su *Paradise Lost*—, esa sensación-sentimiento, que es sombra de la muerte, puede achicar a todo el hombre doliente. Quienes hemos visto un afectado de neuralgia trigeminal en su forma plenaria —«tic douloureux» de André o «neuralgie épileptiforme» de Trousseau— hemos vivido que, aunque fuese microscópica la lesión gasseriana, se trataba de un terrible y general padecimiento, que encogía al afligido sobre su tormento, lo aterraba con el espectro de su retorno, lo constreñía a firmar con lágrimas una abyecta capitulación y a veces lo despeñaba en el suicidio. Dando razón a von Gebsattel: «El dolor significa el anonadamiento del yo en el cuerpo del sufrimiento».

También nos pareció incontestable que sobre toda la persona incide la enfermedad, infirmeza o minusvalía («asthenia»; «infirmitas»; «infermitá», «male habitus»; «maladie»; «malady», «Krankheit»).

En grado que resulta no sólo de la magnitud intrínseca del desorden, cuanto de la magnitud de su interferencia con las principales constituyentes biográficas de la persona afectada; con las principales razones y modos de su existir.

Es evidente que la enfermedad es general y muy grave cuando una gran incapacidad incide sobre la función existencial prevalente: la neurosífilis de Nietzche causó su muerte biográfica —para pesar de su hermana Elizabeth— un decenio antes de su muerte biológica.

Que también lo es, y acreedora a particular cuidado, cuando la disfunción, sin ser tan extensa, tiene dicha vinculación: sordera de Beethoven; artritis de las manos de Renoir; laringitis de Caruso; etc.

Y nadie osaría afirmar que no es general afección —aunque leve y sanable— el divieso que macula el lindo rostro de la «star» que cree que va a recibir el «Oscar», o el inflamado «hallux» del futbolista maravilloso, en vísperas de la «finalísima» del mundial.

Incluso en instancias menos críticas, más sedadas y recoletas, se da la misma general afección de la persona, por procesos de pequeña entidad. Nuestras propias vivencias lo aseveran. (Hasta alguien tan ensimismado en abstrusas especulaciones como Kant, cuando padecía un leve romadizo depositaba su pañuelo a varios pasos de su escritorio, para compensar con las idas y venidas a que su hidrorrea lo forzaba, las ocho vueltas

que diariamente daba —a las tres y media de la tarde— por «su» avenida de tilos, y que la indisposición impedía.)

Laín también nos hizo ver la influencia que sobre la importancia de una enfermedad, sobre la magnitud de un disvivir patológico, tiene la circunstancia histórica en la que el paciente se halla incardinado y con la cual se mantiene en mutua resonancia.

Schweninger dijo: «Cuando veo a un enfermo, él y yo estamos en una isla desierta». Esta afirmación quizá válida para un diálogo entre Andrés Selkirk —alias Robinson— y algún Viernes aborigen, allá en la isla de Juan Fernández, no tiene asidero en la realidad. (Y esto debería haber sido particularmente palmario para Schweninger, que contaba entre su vasta clientela a un enfermo —dícese que por su excesivo apego a las «gaseosas»: cerveza y champagne— llamado Bismarck, por aquel entonces primer canciller del flamante Imperio germánico.)

Sobre el médico y el paciente influye la sociedad; que a su vez es siempre afectada por la minusvalía de uno de sus miembros; en grado casi imperceptible o nada desdeñable, según sea el enfermo jerárquicamente humilde o distinguido. (Un clínico muy allegado a mí, amigo de la «petite histoire» —como la de los recónditos conocimientos del índice derecho de Marion— y pascaliano especulador acerca de la influencia que sobre la historia del mundo pudieron tener detalles anatómicos —cabellera de Absalón; nariz de Cleopatra— o deformidades —giba de Ricardo III de Inglaterra, manquera de Guillermo II de Alemania— solía meditar sobre el influjo que sobre los destinos de Francia había tenido el mal de Saint-Fiacre (o Fêfre). Recordaba el incremento de su poderío bajo la égida del gran Richelieu, que dedicó innúmeras horas a estudiar los «dossiers» de Estado mientras, crónicamente afectado por dicho mal, permanecía sentado sobre su «chaise percée», transformada así en verdadera y no metafórica «chaise d'affaires». Y el decremento de su fortuna cuando al aquejar agudamente a Napoleón restringió su cabalgar y con ello el reconocer a la perfección —como era su costumbre— el terreno donde libraría batalla, contribuyendo a que no brillara el «sol de Marengo» sobre las águilas imperiales, abatidas en Waterloo.)

Laín también coadyuvó a despojarnos de cierta acrítica soberbia.

Envanecidos por las conquistas técnicas médicas, por el avance y crecimiento exponencial de los medios diagnósticos, farmacológicos y quirúrgicos, nos engañaba el prometeico espejismo de que algún día, lejanísimo pero previsible, la Medicina lograría para la humanidad, si no la donación de la utópica salud definida por la WHO, al menos la preservación total de las enfermedades.

Pero cuando anticipábamos en nuestra imaginación el Triunfo y revestíamos con la «toga palmata» a la Medicina; cuando, resurrectos coríferos, cantábamos: «Io triumphe», Laín nos vino a decir: «Respitiens post te, hominem memento te...»

Nos recordó que el hombre es constitutivamente el más vulnerable de los seres animados. El que puede enfermar más, más totalmente y de más diversas maneras que ningún otro.

La ley de la complejidad y la telencefalización crecientes, abstraída de la observación de las especies animales, coloca a la persona humana en la punta de su flecha, pero apunta también a su radical vulnerabilidad. Y los médicos deberemos siempre recono-

cer que el líquido amniótico en el que vitalmente es bautizada no es la inmunizante laguna Estigia.

Vulnerable, porque su cuerpo es la estructura más compleja de que haya noticia; la que posee mayor cantidad de información; la de más elevada negentropía. Y por ello es también, de acuerdo al segundo principio de la termodinámica, el de Carnot-Clausius, la más propensa al desmoronamiento. Cuando Bichat definió la vida como «el conjunto de funciones que se oponen a la muerte», no dijo un truísmo. El incremento entrópico es el declive por el que se desliza fatalmente la energía de la materia, con tanta mayor rapidez cuanto menos aleatoria sea su estructuración. Sólo la vida trepa al talud; ninguna vida ha ascendido tan alto como la humana; y de allí que ninguna esté expuesta a tanto riesgo de revertir a homogéneo polvo, de resbalar hacia la muerte.

Además, la telencefalización humana, que excede largamente a la de cualquier otro viviente, coloca a los sistemas que comandan los procesos de autoregulación de las funciones biológicas en muy estrecha vinculación con el neocórtex, elemento somático que permite las operaciones de la inteligencia reflexiva y de la voluntad. De donde resulta que el hombre enfermo lo está con una generalidad, con un totalitarismo morboso inalcanzable para un animal.

También enfrenta el hombre un más amplio espectro de enfermedades. Agregadas a las traumáticas, infecciosas, nutricionales y tóxicas, que también pueden aquejar a los animales, padece otras, de no totalmente develadas concausas: las llamadas «enfermedades de la civilización», de continuo crecientes. Incluso, las hay resultantes de la distorsión que en la satisfacción de sus pulsiones biológicas introducen, perversamente, su inteligencia y su voluntad: obesidad, diabetes insípida «a poto inmoderato», etc. O que provienen de intentar saciar sus naturales pulsiones hedonísticas abrevando en fuentes envenenadas: los «paraísos artificiales» (Lewin). Que si atraen por el placer, retienen por el dolor. Con lo que el rebelde libertino acaba por forjar sus propias patológicas, inquebrantables cadenas.

Reverso de Ulises, que, para continuar siendo libre supo atarse al mástil de su nave y mantener su rumbo, sin ceder al cautivante y melifluo canto de las sirenas...

Las sabias enseñanzas de Laín no modifican la buena práctica de la medicina asistencial clásica, que podríamos personalizar en Marañón, pero, al conceptualizarla, la cimenta, la vertebra y la ilumina en todos y cada uno de sus momentos y acciones.

Vese que al exaltar los aspectos espirituales del hombre enfermo, aspectos que el positivismo mecanicista había desechado por inexistentes, realza aquella actitudes que permiten percibir el «influjo» que lo moral tiene sobre su padecer, y también emplearlo con mayor eficacia en el proceso curativo.

Comienza por inducir a una anamnesis más integral. Contesta a Leube cuando afirma que el tiempo dedicado a un buen interrogatorio es tiempo perdido para un buen diagnóstico. Frase que semeja inspirada por un borgesiano deseo de «épater les bourgeois» pero que entre nosotros aparecía cohonestada por la rutinaria costumbre en las salas-cátedra de confiar a un practicante la anamnesis del paciente, que a veces era presentada en clases magistrales sin que el profesor hubiera intercambiado con él más de dos o tres frases triviales.

Cierto es que eran tiempos de exaltación del «golpe de vista» de los grandes clínicos, que les permitía dar en el blanco súbitamente, sin preámbulo alguno. (Nos inspiraba el deseo de emular a Corvisart, que reconoció la enfermedad mitral que padecía una joven, con sólo mirar su retrato; a Fournier, diagnosticando por la alopecia de las cejas la sífilis de un ocasional compañero de viaje en ómnibus; a Comby, que apenas pisado el umbral de la habitación donde yacía una niña afectada de meningitis tuberculosa resumió en brevísima frase el diagnóstico y el pronóstico letal del proceso; a Chauffard que, sin detenerse, pasando raudamente entre las camas de su sala, precisó el carácter hemolítico de una ictericia, con sólo advertir una costrita de excremento pleyocrómico adherida al camisón de un «flavínico»; a nuestro maestro Merlo, que deslizando la mano sobre un torso esculpido por su gran amigo Fioravanti, señaló sin vacilar el proceso fímico que aquejaba a la modelo...)

También es innegable que con nada desdeñable frecuencia se nos presentaban pacientes, que, como señalara Rhazés, tenían «la ilusión de que el médico todo lo sabe y no necesita hacer preguntas». (Recuerdo que cuando pregunté a un paisano: «¿Qué le está pasando?», me espetó: «Eso lo sabrá usted, que para eso es médico...») En concepto de muchos, sobre todo de nuestros criollos —y no sólo iletrados— el sanador dotado de virtud, de «poder», como suele decirse de nuestros hieráticos curanderos bucólicos y de los oraculares charlatanes urbanos —algunos de éstos diplomados— es un zahorí; tiene en su mirada una aptitud diafanizante que le permite catear certeramente la soterrada enfermedad. Cuando no la capta por singular e innata hiperestesia. En uno y otro caso, clarividente o rabdomante, le huelgan las palabras. Estos carismáticos superdotados no preguntan, dicen; no explican, ordenan.

Laín nos señala que ni las proezas anátomo-clínicas de los grandes semiólogos, ni la tendencia acoloquial de algún sector minoritario de pacientes vuelve correcto tornarse en un Publius Renatus Vegetus afirmando que «los animales y los hombres no han de ser asistidos con palabras vanas, sino con el seguro arte de curar». Coincide con Marañón en ensalzar a la modesta silla como el gran instrumento del progreso médico. Pues la cómoda actitud sedente incita y permite indagar más sosegada y dilatadamente la historia del enfermo; enfocada, más bien que como anamnesis de la enfermedad a tratar, como una biografía del enfermo a curar; como un registro de su estilo de ser y de enfermar.

Nos hizo notar que la confrontación de las fechas de eclosión de los síntomas morbosos con las de los eventos más significativos de la vida del paciente proporciona a veces indicios importantes acerca de las circunstancias etiológicas de aquéllos; hecha la salvedad de no concluir de todo «post hoc» un «propter hoc».

Y, también, que la anamnesis clásica, retrospectiva por definición, por más que sea ampliada hasta conseguir una exhumación de la vida o «vidas precedentes» del enfermo, estratificadas en su pasado, sólo puede parecer suficiente a los materialistas, dado que según su concepción los estados pasados determinan ineluctablemente el presente y el futuro del paciente.

Pero que en clínica personalística la retrovisión requiere ser complementada con un interrogatorio proléptico y anticipante. Pues si nuestro paciente es el autor, el poeta de su vida, no nos podemos limitar a leer los capítulos ya escritos de su novela o poesía,

sino que debemos indagar los que se propone redactar en el futuro y que pueden revestir tanto un carácter épico y vibrante, como apacible y bucólico, o patético y elegíaco.

También nos realza que las propuestas del enfermo no deben ser solamente oídas y registradas; que no basta con que las entendamos sino que deben ser el modo viable y conducente para que logremos una honda y verdadera comprensión de quién es y de quién desea ser. A lo que contribuye el conceder igual atención que a las palabras y a los tonos con que son expresadas, a los sonidos paraverbales, a las hesitaciones, pausas y silencios del paciente; ya que éste puede callar hablando y hablar callando.

Y que durante todo el diálogo debemos acopiar información no sólo «ex auditu»; también «de visu». La actitud general del paciente, su biotipo corporal, su porte, su ritmo y gracia al moverse. La Bruyère afirma que un necio ni entra, ni sale, ni se sienta, ni se pone de pie como un hombre de «esprit».

Que los pequeños gestos, las estereotipias también merecen registrarse. Santo Tomás afirma que constituyen a veces mejor guía que las palabras para conocer el modo de ser de una persona, pues escapan al vigilante imperio de la facultad. Y Schopenhauer, con su habitual hipérbole, dice que «así como Cuvier a partir de un solo hueso era capaz de reconstruir el animal entero, del mismo modo con un gesto característico se puede obtener el conocimiento exacto del carácter de un hombre».

Pero es sin duda mejor guía el estudio de la facies. Lo que es por cierto espontáneo y natural. Letamendi expresa que «por seguro instinto, ante un desconocido, a la cara miramos; es la cédula individual, el documento fehaciente, de todo cuanto podemos esperar o temer de él».

Esta apreciación tiene varios objetos formales. Según uno, aparece el rostro como un aspecto particularmente expresivo del biotipo (Sigaud) y entonces se aprecia sobre todo su estructura ósteo-músculo-tegumentaria; el «pensamiento de la Naturaleza» que es cada rostro (Schopenhauer). También fue en este sentido que muchos somatistas: Graves, Gull, Pierre-Marie, describieron las deformaciones topológicas características que las disendocrinias imprimen a la faz.

Mas Laín realza la necesidad de observar también con precisión técnica los pliegues, surcos y desplazamientos que los visajes reiterados han ido burilando, inscribiendo durante la vida sobre aquella protofacies fundamental. De practicar la Fisiognómica (Porta, Lavater, Caruso), que postula: «Una expresión fisiognómica debe interpretarse como una expresión mímica que se ha hecho habitual».

Adepto a ella, sin saberlo, era Abraham Lincoln, quien al vetar a un postulado para funcionario a quien sólo conocía por retrato, se justificó diciendo que a partir de la madurez toda persona «es responsable de su cara». Coincidió con Michelet: «El espíritu es el artífice de su morada».

Además nos subraya que debemos percibir los cambios dinámicos efímeros y a veces sutiles que las emociones van causando en la facies; es decir la mímica, cuya expresión conceptual es la Patognómica (Bell, Piderit, Duchenne). Es a veces notable el contraste entre la expresión habitual y la momentánea: caras «tristes» que ríen; caras «alegres» que lloran... Y que nos provocan una sensación de disonancia y cierta dificultad de resonancia afectiva, como si estuviéramos ante algo no totalmente auténtico y sincero.

Insiste en que aprovechemos el interrogatorio para estudiar las facies del paciente según todos estos enfoques; y en que al «semblantearlo» vayamos sopesando su modo de ser, cómo enfrenta habitualmente su circunstancia, cómo reacciona ante su actual padecer y cómo interactúa —agresiva, negativa, «petitivamente»— con el propio médico. Letamendi se enorgullecía de su incomparable virtuosismo natural en este terreno. «Desde que tengo uso de razón, me asiste el instinto del conocimiento ajeno, por tal extremo que las cabezas de mis semejantes parécenme esferoides transparentes, en cuyo interior los sentimientos, las tendencias, los gustos, las repugnancias, las virtudes y los vicios, etc., se rebullen como en un globo de cristal pintados peces... Seguro me tienen de mi propio acierto, el no haber tenido, como hombre, desengaños; ni como médico, cierta clase de sinsabores nacidos de errado juicio de clientes, y, por ninguno de ambos conceptos, insolventes deudores.» (El envidiable existir profesional que la posesión de tan preternatural dote concedió sin duda al polifacético euskaro-riojano-barcelonés no es por cierto el menor de los incentivos que nos mueve a aplaudir la iniciativa de Laín de promover la «Opsitecnia clínica»...)

Y a no arredrarnos al enfrentar en esta empresa al no menos talentoso Feijoo. Recordamos que éste opinaba que quienes «de la consideración de las facciones quieren inferir el conocimiento de las almas, invierten el orden de la Naturaleza, porque fían a los ojos un oficio que toca principalmente a los oídos. Hizo la naturaleza los ojos para registrar los cuerpos, los oídos para examinar las almas. A quien quisiere conocer el interior del otro, lo que más importa no es verle, sino oírle».

Esta opinión, que Freud hubiera suscrito —en caso de haberla conocido y de ignorar su origen— puede achacarse tal vez a la influencia del confesionario, donde más se oye que se ve, o asignarse a una extrapolación de la creencia en que la fe nace y crece «ex auditu».

Podríamos oponer al ilustre benedictino el parecer de San Bernardo: «Aunque la fe provenga del oír, la confirmación de la fe procede del ver». Pero esta cruzada entre el polígrafo gallego y el «Doctor Melifluo» nos llevaría demasiado lejos...

Mas no podemos olvidar el ruego de Sócrates: «Háblame, para que te vea».

Claro que con similar fundamento podríamos enfrentar al «afortunado» esposo de Xantipa una máxima simétrica: «Déjame verte para que me hables». (Aclaro que lo de «afortunado» corre por cuenta de Nietzsche, gran admirador de Sócrates, quien en su opinión llegó a ser el «punto de viraje y pivote del mundo» gracias a Xantipa, que «convertía su hogar en algo infernal y hostil...»)

Desafiamos a quien no admita como válida la segunda propuesta a que trate de efectuar por teléfono la anamnesis de un desconocido. (Sólo el arrogante maltés Moynihan pretendió ser capaz de hacerlo, y se vanaglorió de diagnosticar por esa vía tanto los ulcus gástricos como los duodenales, según fuese de cuatro o tres tiempos el ritmo —de polca o de vals— de las acalmias y ardores epigástricos de su interlocutor.)

De cualquier modo, para nosotros no es cuestión de establecer prevalencias entre la Opsitecnia y la Audiotecnia clínicas, sino de acopiar el máximo de elementos de juicio, obtenidos de todos los modos éticos accesibles, conducentes a la más íntima comprensión del enfermo.

Y para ello, nuestra mirada es primordial. Fría, inquisitiva y objetivante, en tanto que científica, mas también cálida y envolvente, en cuanto fraterna.

En su profundo análisis de la relación entre el médico y el enfermo, Laín distingue las diversas actitudes que nuestro yo puede adoptar: «sapiens», «adjuvans», «fungens» y «cupiens». Nos dice que en cada uno de nosotros se combinan por lo común dos de ellos aunque a veces hasta los cuatro. Pero tras delinear con seguro pulso alguno de los personajes que con mayor preeminencia encararon una u otra de dichas posturas, destaca los rasgos que deben configurar nuestro arquetipo de médico asistencial. En el que prime la combinación —en proporción próxima al «ana-ana»— de la modalidad «sapiens»: ver en nuestro paciente un objeto científico cognoscible y modificable; y la modalidad «adjuvans»: vivir que nuestro enfermo es una persona doliente y compasible, menesterosa a la segunda potencia, por hombre y por minusválido.

Es decir que desecha el iátrico «Janus quadrifrons» y exalta el «Janus bifrons», con rostros orientados hacia el saber y hacia el curar; cuyo templo esté siempre abierto, por la inacabable guerra en favor de la salud y contra el dolor, la enfermedad y la muerte.

De allí que nuestro modelo no debe ser el del certero diagnosticador de lesiones y disfunciones pero despreocupado del aspecto curativo. Que tiene su paradigma en el virtuosismo narcisista e infecundo de Skoda, notable por sus pasmosos «Blitzdiagnosen», pero incapaz de esforzarse por salvar el «écueil redoutable de le scepticisme thérapeutique» (Savy). «La medicina le parecía un caos, un lúgubre pantano, del cual emergían sólo dos islas de suelo fértil: la anatomía patológica y el diagnóstico físico» (Kussmaul).

Su despectivo «Das ist ja alles eins!», cuando se le preguntaba por el tratamiento a seguir, sumergió a muchos discípulos suyos, tales Dietl y Hamernik, en un nihilismo terapéutico, como si se prosternaran ante una «anánke physeis» ineluctable. Creían que «no hacer nada es lo mejor en medicina» (Kussmaul). De ahí que, con típico humor negro vienés, los internados en el «Allgemeine Krankenhaus» se alegraran del futuro que enfrentaban, pues serían muy bien diagnosticados por Skoda y muy bien autopsiados por Rokitansky (Laín).

Ni tampoco debemos limitarnos a ser clínicos finos y diestros administradores de medicamentos, pero personalmente distantes del paciente, como lo fueron tantos prohombres, como, por ejemplo, Trosseau.

Laín nos insta a que cada uno de nosotros, según nuestro estilo y circunstancia, procuremos ser un clínico tipo «San Martín»; es decir un clínico capaz de vivenciar que él mismo, su persona, es, temporal y jerárquicamente, el primer medicamento que recibe el paciente.

Y que de él depende que este medicamento sea bueno o malo, remedio o tósigo, bálsamo de Fierabrás o «acquetta Toffana».

El buen médico-medicamento conoce que su acto terapéutico inicial es, como dijo von Leyden, el estrechar la mano del paciente; por eso lo hce adecuadamente. Y de allí en más, procura que todo su actuar, todo su interrogar —hasta en sus más triviales observaciones y las más fugaces expresiones que a su rostro permite—, toda su semiotecnia, sean efectuados, no como preludio de ulterior tratamiento, sino desde ya curativamente ejercitados: que sean «ipso facto» terapéuticos.

Algunos de entre nosotros objetaron, con aparente rigor lógico, que esto es imposible, pues todo tratamiento es necesariamente meta-diagnóstico, ya que no se puede curar lo aún ignorado.

Mas debemos tener presente que así como el talentoso Selye, dejando de lado los síntomas «característicos» de las enfermedades, reunió los que eran comunes a todas ellas en su «General Adaptation Syndrome», así también se puede configurar un «General Therapeutic Syndrome» que a todo paciente conviene y que se centra en el efecto remediador del médico, resultante de la acción de su conducta, cuando es acertada.

A este respecto, nos recuerda Laín las anticipadas intuiciones del lombardo Guilelmus de Saliceto y de Arnau de Vilanova. (¿Catalán? Pues ni el testimonio pontifical parece unívoco al respecto: «Unum catalanum» [Bonifacio VIII]; «Clericus Valentini diocesis, physicus noster» [Clemente V].) En especial las «Cautela medicorum» de Vilanova tienen hoy la misma validez que hace siete centurias.

Ahora bien: si con respecto a un medicamento determinado se estudia su farmacodinamia, esto es, sus acciones principales y ancilares, y también su biodisponibilidad, en la procura de que al obtener adecuada concentración en el lugar debido y en el instante oportuno, se logre el máximo efecto salutífero, cada uno de nosotros, médico-medicamento (también el sentido de «medica mentis») debe hacerlo consigo mismo.

Y emplear nuestra tanto natural cuanto técnicamente adiestrada flexibilidad personal para constituírnos —auténtica y maravillosa «biosíntesis»— en un medicamento de acción polivalente en potencia pero monovalente en acto, según convenga, para corregir el anormal funcionamiento del «receptor». Medicamento ya sedante, o roborante; ya drástico, o emoliente; ya vulnerario, o revulsivo.

Y usar nuestra inteligencia y voluntad para lograr nuestra más perfecta disponibilidad: estar presentes por entero, con todas nuestras facultades rindiendo a pleno, sin desgana, distracción o negligencia. Y estarlo en el momento oportuno; que en pocas profesiones como la nuestra importa tanto y perdura tan poco el «Kairós».

Empleando, en procura de la sanación y no por vanidad, el efecto «placebo» de la buena presencia y el discreto actuar. («Es una gran recomendación tener un bello aspecto y estar bien nutrido, porque el público considera que quienes no saben cuidar el propio cuerpo no serán capaces de pensar en el cuidado de los otros; debe ir bien vestido; discretamente perfumado; mostrar un rostro tranquilo, sereno, y no estar nunca de mal humor, mas, por otra parte, nunca demasiado alegre...» [«Del médico»].)

Y el que proviene del bien ganado prestigio y la justa fama. («Debe tener seriedad, pureza de vida, reprobación de las cosas malas, devoción a la divinidad...» [«Del comportamiento»].)

Procurando, como dice Saliceto, hacer «más eminente la operación de los medicamentos»; buscando acrecentar el efecto «placebo» de los remedios que administramos. Efecto que no se limita al uso de substancias comunes —las viejas recetas de «aqua fontis» o de «mica panis»; enviadas por un clínico sutil a un boticario capaz de entenderlas, por rudimentario latinista, y de camuflarlas, por cumplido artesano— ni al uso de pócimas tan acerbas como inanes —tinturas de genciana o de condurango— sino también a esa

super-acción que un fármaco de actividad cierta adquiere cuando es hábilmente presentado.

Lo que Marañón llamaría diferencia positiva entre sus eficacias «neta» y «bruta». Y que atribuía a una «sugestión inconsciente, de la que hemos llamado bilateral, porque de ella participa, sin darse cuenta, tanto como el enfermo que la recibe, el doctor que la aplica». Pero que también puede y debe sernos consciente. Cuando al prescribir un medicamento destacamos los buenos resultados obtenidos en otros enfermos, o la seriedad científica de los laboratorios de donde proviene, y otros argumentos análogos, si lo hacemos sin mentir y con finalidad sanadora procedemos útil y éticamente.

El efecto «placebo», nefando para los farmacólogos, «científicos», debe ser, más que aceptado, técnicamente inducido por nosotros los clínicos, «artistas», en función de cumplidos médicos-medicamento.

Lo que nos lleva a pensar, tras esta insólita farmacología, no soñada por Dioscórides, en su correlativa toxicología: los médicos-veneno...

No de la especie temida por tantos tiranos, desde Mitrídates IV, pasando por Dionisio el Viejo y Tiberio, hasta Stalin. Sino los constituídos por los técnicamente ineptos, los ciegos y sordos para la comprensión, y sobre todo, los «ego cupiens», los que tienen por lema la frase del Cremilo de Aristófanes: «Donde no hay recompensa no hay arte». Los que en su avidez crematística hacen «producir» al paciente más enfermedad que la que lo aqueja; los tremendistas, angustiadores de pacientes y familias, para aparentar casi mágicas curaciones; los emponzoñadores de las mentes; los que aprovechan y mantienen la transferencia positiva del paciente —«drogadicción» al médico-medicamento— sin intentar resolverla nunca, con vistas a medrar con un análisis interminable; y tantos otros...

Laín no se extiende en el análisis de ese inframundo; si lo señala es sólo para contraponerlo a las «formas nobles» del ejercio profesional y realzar el valor de éstas.

Los clínicos residíamos en un extraño limbo: los artistas no nos consideraban, ciertamente, sus cofrades y tampoco nos aceptaban como pares los puros cultores de las ciencias, fueran del espíritu o de la naturaleza. Cuando Laplace propuso el ingreso de médicos a la «Académie des Sciences», ante la reluctancia de sus consocios, intentó justificar tamaño sacrilegio aduciendo que si lo hacía: «C'est à fin qu'ils se trouvent avec des savants»... El habilísimo experto en la estabilidad de su satelitismo —ministro, en torno de Napoleón; marqués y par de Francia, orbitando en derredor de Luis XVIII— confiaba en que nosotros, ignaros símiles de los doctores Diafoirus y Purgon iríamos embebiéndonos, por propincuidad, de la ciencia perspirada por los matemáticos, físicos y químicos...

El ríspido Koch intentó dar una razón doctrinaria de la citada segregación: «La Medicina se halla tan lejos de ser una Ciencia de la Naturaleza como de ser una Ciencia del Espíritu. No es Física ni Química, como no es Filosofía ni Historia». Aunque la primera afirmación es razonable, e inobjetable la segunda, esta medicología negativa de Koch —más parecida al de la tuberculina, que a la del bacilo— no puede conducir muy lejos.

Krehl dejó de lado el culto y centró la diferencia en los cultores: «El médico no es

un científico, ni un artista, ni un técnico, sino únicamente médico. Su labor tiene aspectos comunes con las de los tres, pero es diferente en cuanto a sus últimos fines, y los sobrepasa en cuanto su objeto es el hombre, en su cualidad de hombre».

Laín, con su *Antropología* —fruto, como las obras que sobrevengan, de sus invariables «Meisterjahre»— centra ceñidamente la posición de la Medicina y de los médicos.

Incluye a la Medicina entre las Ciencias del Hombre, cuyo objeto formal es el hombre como individuo personal («Wissenschaften des Einzelmenschen» [Dilthey]). Ciencias cabalgantes, transliminares, híbridas, peculiares como su objeto: «Especie de confín entre el mundo corporal y el mundo incorpóreo» (Tomás de Aquino); «Centauro ontológico, medio inmerso en la naturaleza, mientras su otra parte trasciende de ella» (Ortega).

Admitida esta taxonomía genérica, ¿cuál es su diferencia específica? En que se ocupa del hombre «en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal». Y también en que es una ciencia especulativo-práctica, una ciencia «operativa»; no un saber, sino un saber para curar.

En lo pertinente a los médicos, durante todo su magisterio Laín nos hace ver que nuestra práctica se aduna genéricamente con otras elevadas profesiones, como la docencia y el sacerdocio. Profesiones en las cuales, según Heidegger, el actuante entra en relación con otra persona para aconsejarla o prevenirla («vorauspringen»), o substituírla («einspringen») de momento en la conducción de su vida.

Con la especificidad de que en nuestro «ethos», en nuestra constelación axiológica es astro de primera magnitud el valor de la salud psicofísica del hombre. Mientras el docente intenta la curación de la ignorancia, y el sacerdote, la del pecado, nosotros pretendemos la curación de la enfermedad.

Laín nos advierte que tendremos éxito en proporción directa a nuestra capacitación técnica específica —«tékhne iatriké»— y a nuestra también específica filantropía. La «philanthropie» exaltada ya en los «Parangeliai» hipocráticos: «Donde hay amor al hombre también hay amor al arte». Y voceada por el estentóreo Paracelso: «El más hondo fundamento de la medicina es el amor. Si nuestro amor es magno, magnos serán los frutos de que él obtenga la medicina...» Mas nos hace un llamado de atención. A esta iátrica filantropía no debemos confundirla con la sofisticada «filantropía» de algunos ideólogos de moda que sincretizan un pregonado «amor a la Humanidad» con un mascullado odio a las personas reales. No se trata de una «filantropía» abstracta, genérica, inerte y exangüe, sino de una filantropía concreta, personalizante, palpitante y encarnada. Ciertamente, el buen médico ama a la humanidad; pero no hipostasia su concepto: la percibe más bien como el conjunto de miríadas de personas humanas. Su amor se dilata hasta abarcarla, pero al modo de las ondas que, creadas en un lago por un impacto puntiforme, se expanden centrífugamente y llegan a sus riberas, habiéndose propagado molécula a molécula, sin hiatos ni soluciones de continuidad.

Este amor nuestro debe ser un afecto de benevolencia y voluntad de beneficencia, que quizás fuera mejor —recurriendo a un vocablo todavía no adulterado— llamar «Antropofilia» (Laín). Pero una «filia» particular, que excede a la selectiva y circunscripta «philia» aristotélica. Más bien un «agápê» que no hace acepción de personas. Que se eleva hasta la «filadelfia» cuando se percibe la hermandad entre los hombres. Como

decía el poema del filósofo estoico Serapión, grabado en el templo ático de Asklepios: «El médico debe ser un buen sanador: igual para esclavos, pobres, ricos, príncipes, y para todo hermano esa ayuda debe dar; pues todos somos hermanos».

Y que se sobreeleva hasta la «caritas» cuando se vive que dicha fraternidad resulta de que cada hombre es hijo de Dios. Cada uno, y como lo definiera Unamuno: «El hombre de carne y hueso; el que nace, sufre y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye; el hermano, el verdadero hermano».

¡Nuestras armas no deben emblasonarse con el cerúleo lema de Terencio: «Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno», sino con el bermejo mote de don Miguel: «Hombre soy y ningún hombre tengo por ajeno»!

Laín insiste en que la antropofilia o filadelfia omni-extensiva debe encontrar su epicentro expresivo en una «plesiofilia» (Laín); en un amor al próximo («plesion») prójimo doliente y desvalido. Que para ser clínicos cabales debemos ser capaces de generar de los entresijos del corazón una sístole de generosidad similar a la de aquel samaritano de la parábola —cuyo único cronista es, precisamente, nuestro colega Lucas de Antioquía—. El que tan pronto vio al herido «hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó, tuvo compasión, y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino».

Esta «pulsión» samaritánica debe ser conceptuada como constitutiva del médico asistencial. Sólo ella puede impulsar al «medicus misericors et humanus» capaz de cumplir «como un soldado» el juramento de prestar al paciente la atención misericordiosa que ha prometido («hominibus quam pollicetur misericordiam» [Scribonius Largus]).

Cualesquiera fueran la naturaleza y la magnitud de los cambios que acaezcan en la evolución de la medicina asistencial, debe permanecer viva —so pena de radical desnaturalización— esta «dynamis», esta compasión del médico. Sólo puede admitirse un cambio: ¡su intensificación! Aún cuando otros técnicos, otros científicos, otros artistas claudicaran y pretendieran o consintiesen en subordinar las personas a cualquier entelequia —la Raza, el Estado, el Progreso— los clínicos, ya trabajemos aislados o en equipo, ya sea privado o estatal nuestro ejercicio profesional, debemos mantener ardiente la llama de la caridad. ¡Y con ello seremos antorcha!

Las obras de Laín, tan aleccionadoras cuan inspirativas, constituyen también tratados de moral, en los que la «theoria» esclarece la «praxis» y ésta impide que aquélla se evada de la realidad. Y que se torne en consecuencia inhumana, dado que el hombre es un «animal de realidades» (Zubiri).

Así pasa con su concepción del hombre como persona, que tácita o explícitamente campea en todo su discurrir.

Necesariamente nos conduce a adoptar una actitud de respeto frente al paciente. Respeto... «respectus»... volver a mirar. Y al reiterar la mirada, vemos lo que a la primera escapó. Nuestra mirada inicial fue objetivante, cosificante, sartriana, y sólo percibió en nuestro enfermo su materialidad, su «res extensa», el «homo phaenomenon». La segunda, capta su dignidad de persona: su renovada insistencia ve transparentar en su hondón una vislumbre de lo numinoso, de lo Absoluto.

El respeto, fuente de desvelos, desvela el sacramento del hermano. Porque el hom-

bre, este hombre enfermo, debe ser sagrado para todo hombre, y en particular —con deber de estado— para nosotros, médicos.

Nunca una cosa, nunca un siervo manipulable, sino una persona sacra. Para curarlo, nuestras manos han de ser no sólo limpias; también puras.

El genérico respeto al enfermo obliga al respeto a sus derechos. Respeto al sigilo debido en cuanto a su esfera de intimidad añade. A ese secreto que es la clave de bóveda de nuestro ejercicio profesional, pues «no hay medicina sin confianza; no hay confianza sin confidencia y no hay confidencia sin secreto» (Portes). Y que nos obliga hoy como a los Asclepíades que a él se comprometían en su «horkos». Secreto que podemos —y muchas veces debemos— compartir con otras personas también ligadas al silencio, pero que no está en nuestra potestad quebrantar. Salvo en caso de justa causa: para evitar que sufra grave daño un inocente. Con esta salvedad, sin hacer del secreto médico un Báal Hadad al que se le sacrifiquen víctimas, debemos bregar para que nunca se apaguen los ecos de aquel juramento que resonó otrora bajo las bóvedas del «tholos» de Epidauro.

Respeto a su libertad decisional. Debemos considerar un imperativo ético procurar obtener de nuestro paciente —o de sus representantes— su consentimiento libre y esclarecido —en el más alto grado accesible— para los tratamientos lícitos que vayamos a aplicar.

Alguien ha contestado que el «médico tiene el derecho de curar», y que «debe predominar la voluntad del cirujano sobre la del enfermo ignorante que no puede apreciar la gravedad de su negativa».

Hemos sabido en nuestra práctica hospitalaria y oficial de muchos ejemplos de este arrogante señorío: decidir el carácter y los alcances de intervenciones quirúrgicas, a veces gravemente mutiladoras o que generan irreversibles anulaciones funcionales, sin advertir de ello previamente al paciente; no administrar a internados medicamentos de utilidad probada, y darles «placebos» inertes para contrastar la eficacia de nuevos fármacos, sin prevenirlos; excluir «at random» un sector de la población, de una vacunación eficaz, para mensurar la prevalencia «natural» de una endemia; hasta inocular en orates virus patógenos, para evaluar la eficacia de sueros y vacunas...

Personas tratadas cual cobayas... Todo aparece como iátrico síntoma de estos tiempos en que variopintos Leviatanes van coercionando, coaccionando a las personas, aduciendo untuosamente que lo hacen por su propio bien —curiosamente desconocido por los interesados— o apoyándose en imprecisas razones de público beneficio, que a veces sólo trasuntan burocráticas veleidades y otras resultan de omnímodos totalitarismos. En nuestra órbita, los clínicos no debemos ceder a este «Zeitgeist» nefasto y sí respetar, por imperativo de nuestra conciencia, las clásicas normas éticas. Que algunos médicos están retornando a no infringir sólo por la amenaza de los juicios de mala práctica: novedoso retorno a los tiempos, más sangrientos pero no más desangrantes, del severo Hammurabi o de los tan exigentes Austriquilda y Chilperico...

Respeto del derecho a la verdad. Laín ha realzado el carácter cursivo del humano vivir. Que el paciente ex-siste, que es pro-yecto, que es anticipante, futurizante. Pero para existir, proyectarse, anticipar y futurizar requiere, ineludiblemente, saber a qué atenerse. Tiene, por tanto, un derecho, que ejercerá o no, pero que es inalienable e imprescriptible, a la verdad sobre su vida, su enfermedad y su muerte.

A los internistas siempre nos ha sido fácil informar a nuestros pacientes en el caso de leves enfermedades y pronósticos favorables, pero no nos acontece lo mismo cuando el paciente enfrenta un porvenir proceloso, o la muerte, biológica o biográfica.

En estas situaciones recurríamos con inveterado automatismo al disimulo de la verdad o directamente a la «mentira piadosa»; al «pium mendacium» de Agustín de Hipona, quien lo condenaba. Incluso, postulábamos que era saludable remedio. Sin saberlo, seguíamos el consejo de Guglielmo de Saliceto: «Siempre conviene prometer la salud al enfermo, aunque tú mismo no lo esperes, para que la imaginación de su buena disposición respecto de la salud permanezca firme en su alma». Y nos amparábamos en el magistral dictamen de Marañón: «El médico —digámoslo heroicamente— debe mentir. Y no sólo por caridad, sino por servicio de la salud».

Cierto es que a veces nos perturbaba la posición de Aristóteles, tan afín a nosotros, como familiar de Asclepíades, y por ser, él mismo, un algo médico, como tiende a probarlo la historia de cómo y porqué frustró el encuentro de Philis —verdadero misil quimiotóxico— con el rijoso Alejandro Magno... Según él la mentira es intrínsecamente mala y absolutamente ilícita.

Obraba en el mismo sentido nuestra aquiescencia —en lo político— al principio de que el fin no justifica los medios. Y el recuerdo —reliquia del bachillerato— de aquello de «bonum ex integra causa; malum ex quoqumque defectu».

Pero aún más repugnaba a nuestra formación y costumbre la práctica estadounidense de lanzar a la cara del paciente el diagnóstico y el pronóstico, por angustiante y ominosos que fueran.

También en esta indecisión, la enseñanza de Laín nos permitió salvar esta nueva forma de dicotomía. Pero no nos concedió la facilonería de una maquinal estereotipia; fuera ésta la del esclarecimiento automático o la del ocultamiento sistemático. Pues nos hizo comprender que nuestra obligación ética es informar al paciente cuanto verdadera y razonablemente manifiesta que desea conocer de sí y de su previsible suerte.

Lo que nos enfrenta al fatigoso y preocupante empeño de comunicárselo personalizada, prudente y afectuosamente.

Debimos distinguir entre el enfermo que nunca ejercita su derecho a saber, que no nos pregunta nada; que cuando cruza su mirada con la nuestra nos deja la duda de si sus pupilas son opacas a la auto-visión, o si en su fondo espejea, callada, la pre-visión.

Y este otro que nos chucea de soslayo con rápidas ojeadas, que no nos mira a los ojos pero nos mira las miradas, como deseando y temiendo leer en ellas su veredicto. (Valéry.)

O éste que nos interroga de frente y declara saber la verdad. ¿Pero de veras lo desea? En la caliginosa hora nona de su padecer clama «¡Sitio!»... ¿Pero de sed de qué: de verdad o de mentira? ¿No será un «sediento de engaño»? ¿Un ávido de falsedad que atempere el tormento de lo que barrunta? ¿O, al contrario, uno de los que prefieren beber hasta las heces la agraz «posca» de la certeza antes que persistir en la torturante incertidumbre?

Superado este primer escollo, encaramos otros no menos arduos.

Habiendo concluído que nuestro enfermo desea la verdad; ¿se la daremos en una

sola, masiva dosis, o paulatinamente, en dosis refractas? ¿A cuánto monta su tolerancia psíquico-física? ¿No demostrará alérgica hipersensibilidad?

Lo que nos pone ante todo en la necesidad de desentrañar las «creencias» del enfermo acerca de la vida y de la muerte. Creencias no siempre conceptualizadas; muchas veces de difícil expresión, casi inefables; soterradas bajo el alud de las cotidianas preocupaciones; escotomizadas por medrosa represión, pero fluentes de la sima de su ser y entramadas con todo su existir. Pues como dice Scheler, aún viviendo en permanente y absoluta soledad, el hombre sabría siempre, de algún modo, que espera la muerte.

Sabría que es un ser-hacia-la-muerte: que desde que llega a la vida ya es lo bastante viejo como para morir; que es de continuo muriente. «Porque sólo somos cáscara y hojarasca. / La muerte grande, que cada uno tiene en sí, / es el fruto en torno al cual gira el mundo» (Rilke).

¿Acaso no llama Homero a los hombres «los mortales» («hoi bratói») por antonomasia? Sí; en cada uno de nosotros reverbera la sentencia agustiniana: «Incerta omnia, sola morts certa». Sólo es incierta su hora, mas cualquiera fuere, será de noche; porque, según profetizó Unamuno: «Noche ha de hacerse en cuanto venga y llegue / y el corazón rendido se le entregue»...

Pero este creyente en la muerte ¿qué idea tiene de ella? ¿Es un materialista que la ve como simple punto final de la novela de la vida, seguido de una instantánea aniquilación? Como Gide que, moribundo, expresaba a Martin du Gard: «La proximidad de la muerte no me produce ningún efecto; no sueño en ninguna sobrevida; al contrario, cuanto más vivo, más inaceptable me parece la hipótesis del más allá; instintiva e intelectualmente».

¿O es un espiritualista que la cree, sí, el acabamiento de la vida terrena, de esta «vida mortal o muerte vital» (San Agustín), pero también el deceso («decessus»: partida), el tran-paso a un eviterno vivir? Tal ese arquetipo hispánico, Ruiz Díaz de Vivar: «No siento verme morir, que si la vida es destierro, los que a la muerte nos vamos, a nuestra casa volvemos».

O es un agónico Tántalo, torturado por una abrasadora sed de sobrevida, cuyo manantial de agua viva por momentos percibe, pero que el agostador viento de la duda de inmediato deseca? Como Unamuno: «Eres sueño de un Dios; cuando despierte / ¿al seno tornarás de que surgiste? / ¿Serás al cabo lo que fuiste? ¿Parto de desnacer será tu muerte?»... «Sobrevíveme tú, mi obra, y lleva sobre el mundo la sombra de mi sombra, mi triste nada»...

Y sean cuales fueren sus creencias o ideas, ¿cuál es su real actitud al atisbar que sobre él está pronta a caer la homérica «negra sombra»? ¿La indiferencia del enteco Epicuro, a quien no interesaba la muerte, porque no estaría cuando él estaba, y cuando ella estuviere él ya no estaría? ¿La imperturbabilidad de Sócrates, cuando en aquel ocaso que acompañaba su tramonto personal se detenía a recordar su deuda para con Asklepios? ¿La templada bonhomía de Thomas More, excluyendo su barba —«inocente»— del tajo? ¿El coraje vehemente de Danton, ordenando a su verdugo: «Mostrarás al pueblo mi cabeza; vale la pena»? ¿La dignidad de Vespasiano: «Un emperador debe morir de pie»? ¿El profesionalismo de Haller, tomándose el pulso hasta el límite: «Ya no late

más»; o el de un amigo personal inolvidable, auscultándose el corazón: «¡Está lindo el galopito!» ¿El arrobo del «Poverello» de Asís? ¿La tremante angustia frente a lo que Santo Tomás calificaba de «colmo de los dolores»? ¿El abyecto terror? Tantas personas, tantas actitudes.

Que nos obligan a un gran esfuerzo de com-pasión, de con-vivencia, de co-existencia, para conocerlas. (Es una lástima no poder jugar en español con el vocablo: conocer = co-nacer; como en francés, «connaître» = «co-naître», lo hizo Claudel y luego retomó Marcel. Dando honda y cálida versión existencial a la académica y rigurosa fórmula de Prini: «Qualis communio, tallis cognitio».)

Así apercibidos, daremos información prudente. Guiados por la virtud que Platón consideró de eminente necesidad para los «guardianes de la ciudad» y que debe ser hegemónica en nosotros, guardianes de la salud. La advertencia neotestamentaria: «Sed prudentes como las serpientes» reviste singular valor para quienes tenemos por emblema el «drakon» de Asklepios enroscado en el basto cetro de sagrado ciprés. Porque la prudencia, que según Cicerón, mira a la vez al pasado, al presente y al futuro, debe ser en nosotros vasta experiencia, destilada del pasado; circunspecta inteligencia, a la que nada escapa, del presente; cauta y previsora futurición. Cultivando la «phronesis» helénica, la «recta ratio agibilium» medieval, sabremos mantenernos en la virtuosa vía media, tan lejana de la hesitante pusilanimidad como de la temeridad insensata.

Información afectuosa. Con el afecto que ayuda a discernir: «Ubi amor ibi oculos»... Con la benevolencia que espolea la imaginación para hallar los medios de no herir, de no dañar, y que añade elocuencia a la prudencia. Afecto conductor en la intrincada filigrana de esos coloquios cruciales que, pese a ser entablados como al desgaire, son en realidad ceñidísimos y sutiles.

Todo esto en la procura de alentar la mortecina lumbre de la esperanza en el enfermo.

Esperanza... Precisamente sobre ella Laín ha escrito páginas de elevación y profundidad inigualadas, de vigoroso poder convictivo y persuasivo.

A su luz comprendimos cómo la enfermedad larga y el padecimiento grande tienden a anonadar el yo; a apocar su magnanimidad, a encoger su existir. En todas las dimensiones de éste: pística, esperante y amante.

Que propenden a tornar al enfermo menos creyente, esperante y amante; más incrédulo, desesperanzado y egoísta.

Y que la esperanza suele ser el «locus minoris resistentia». Aparece —en bellos versos lo expresó Péguy— como la más frágil de todas las virtudes, naturales y sobrenaturales. Sobre todo cuando se avanza en edad; cuando, diría Santo Tomás, hay mucho pasado y poco futuro.

Sí; muchas veces el paciente —¿o impaciente?— es un desesperanzado, tanto acerca de su capacidad, de su «virtus propria», como de la posible ayuda ajena, de la «virtus aliena». Está privado de esperanza, tanto en su modo «hesiódico» como en su modo «mosaico» (Laín). Con semántica algo diferente, diría Santo Tomás que aguarda sin «sperare» y sin «expectare»: sin confiar en sí ni en otros. Y corre el riesgo de que esta «inésperance» (Marcel) evolucione hacia la desesperación, sima en la cual —con revulsión anímica— verá positivamente el horripilante espectro de la muerte total.

Por esto es imprescindible que nos hagamos merecedores de la confianza del enfermo; que no aumentemos, por inepcia o torpeza, su defianza. Pues la confianza en nosotros acrecentará en su «aguardo» la confiada espera vital, y facilitará la transmutación de ésta en esperanza, confiada espera transcendente.

Con esta distinción de Laín entre «espera» y «esperanza», pueden aceptarse bellos e inspirativos decires: «Somos esperanza» (Landsberg); «la esperanza es la estofa de que está hecha nuestra alma» (Marcel); «la esperanza es el último fundamento del alma» (Bollnow)...

Hagamos cuanto en nosotros esté para que el enfermo acreciente su vital espera, intente ser más creador y resulte de hecho más «creante» de su existir. (Que ya habrá Quien lo provea de esperanza, lo convierta a creedor y le permita ser creyente...)

No incurramos en la frivolidad de proceder como si bastara con colocarle anteojos de verdes cristales para ayudarlo a componer una mejor melodía en el teclado de sus posibilidades.

Recordemos, incluso, que a veces la esperanza facticia coarta o impide el despliegue de una esperanza auténtica. Provocando un verdadero aborto espiritual.

Que no siempre el consuelo nace de nuestro callar, o decir verdades a medias. Que a veces consolamos más y atizamos mejores esperas y esperanzas ayudando a aceptar el sufrimiento y aún la muerte. Dándoles sentido: que quien conoce el «para qué» es capaz de sobrellevar casi cualquier «cómo» (Nietzsche).

¿Quién de nosotros no recuerda algún paciente que al sobre-ponerse a su dolor alcanzó sobre este domeñado plinto una gigantesca estatura moral? ¿Y que desde esta sobre-elevación logró atalayar campos de valores que nunca antes avizorara? Paciente encumbrado o humilde, sabio o indocto, que supo afrontar una larga y mordicante agonía. Y con ella realizar preciados valores «de actitud» (Frankl). Valores difusos, porque esa actitud digna, en verdad humana, siempre asumida y vivificada por el amor, aunque sea mantenida en el silencio y la soledad, resulta siempre altruísta donación. Ya que, obedeciendo a una misteriosa y ecuménica ley de conservación de la energía moral, esos valores revierten sobre todos nosotros; a todos nos enriquecen; a todos nos dinamizan. Cada hombre que muere como tal, a todos nos ayuda a serlo.

¡Cuántas veces nuestra «camaradería itinerante» con uno de estos grandes enfermos, a quien curamos con esfuerzo y afecto pero no pudimos sanar, nos acercó a nuestra salud, siempre quebrantada por la concupiscencia y el egoísmo!

Ante esta perspectiva transliminar a la que nos invitó Laín, ¡qué resonancia clínica adquieren las palabras de San Agustín: «Lo que digas, dilo de tal modo que aquel a quien hables, oyéndote, crea; creyéndote, espere; y esperando, ame»!

También ha influído hondamente Laín con su estupenda obra *Sobre la amistad,* donde en muchos puntos supera, y en todos enriquece y actualiza, lo que a su propósito dijeron Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Kant.

Mucho nos ayuda en nuestra capacitación técnica para llegar a ser adecuada compañía del paciente, pero aún mucho más para acertar mejor en nuestra ardua «empresa de ser hombre»; sobre todo en el «existir a ultranza a través del mundo y el tiempo»...

Tan difícil siempre y sobre todo en este tiempo. «Vivimos en un mundo menesteroso

de amistad» (Laín). Indigente, falto precisamente de lo que según Aristóteles: «Es lo más necesario para la vida»... Mundo que amenaza encerrarnos en un verdadero círculo vicioso: «Nihil est homini amicus sine homine amico» (San Agustín).

Bienvenido este tratado que, superando la conocida antinomia de Unamuno, es un libro que habla como un hombre que habla como un libro... Y que habla en verdad, diciendo su verdad. De un hombre capaz de vivir la gran amistad inter-personal que predica.

Me consta: porque conocí la que lo unió —«duobus unum et duo ex uno»— con otro Grande de España: Antonio Tovar.

Y, ¿cómo se nos aparece este maestro, don Pedro Laín Entralgo, a los clínicos argentinos, sus tan cercanos cuan distantes discípulos?

No me es fácil decirlo. Menos afortunado que otros, sólo lo he visto dos veces: una, hace casi exactamente cuatro decenios, en que asistí extasiado a una conferencia suya, en Buenos Aires; otra, hace un año en Madrid, donde gracias a la gentileza de una estrechísima común amiga, Chelo Tovar, pude degustar una inolvidable velada en su compañía.

Pero me han bastado para comprobar la razón que le asiste a Laín cuando dice que leyendo los escritos de un autor se conoce lo que sabe, lo que piensa y lo que es. Esto último en especial, cuando es maduro el escritor.

El Laín de vertical presencia me resultó idéntico, sino superior, al que había deducido e imaginado de la horizontal lectura de sus libros.

Una persona dotada de tan vastos como múltiples talentos: entendimiento penetrante y agilísimo; razonar ceñido; mente sistemática pero no de sistema; personalidad imponente. Un virtuoso en muchos campos —como sólo parece darse hoy en el genio latino, particularmente el hispánico— que gracias a una inflexible voluntad ha actualizado sus pluripotencias, adquiriendo dilatadísimos conocimientos y alcanzado honda sapiencia. (Algún junguiano lo referiría al arquetipo Merlín...)

Que con trabajos hercúleos, de diversos enfoques y temáticas se ha esforzado por comprender claramente —y por transmitir con claridad esa comprensión— qué es, en realidad el Hombre.

Recuerdo aquí un diálogo mantenido ya hace mucho con mi profesor de Fisiología, el justamente célebre Houssay. Este sostuvo que el verdadero investigador debía proponerse un objetivo circunscripto y un método perfectamente diseñado, al cual se atendría rígidamente.

Como era un «visuel» —médico, al fin— ejemplificó la frontera que nos separa de lo desconocido como una plancha de acero, a la que no afecta el calentamiento difuso, pero que es perforada por la puntiforme llama del soplete. Contesté respetuosamente el valor general que asignaba a tal analogía, y sostuve que había objetos de investigación a los cuales convenía que un mismo hombre de ciencia intentara alcanzarlos desde diversos puntos de partida y por varios caminos, efectuados no a la vez, sino unitariamente.

El gran investigador, con su habitual gentil firmeza, rechazó mi juvenil objeción.

Los logros de Laín me asignan la razón. (A menos que algún houssayano modelo

1987 no contraponga que Laín es un «poli-soplete estereotácticamente convergente» y reconcilie ambas posiciones...)

En síntesis, creo que cabe reiterar afirmaciones que siempre fueron recibidas con general beneplácito en las reuniones que por diversos motivos hemos realizado los clínicos argentinos cultores de las humanidades médicas.

Vemos en Laín un «Adelantado» en el «spatio incognito», donde, actuando a veces como extra-nauta y otras como intra-nauta, ha efectuado profundas entradas en lo inexplorado, así como ha dilatado las fronteras de lo dominado, y, «pontifex», ha vinculado comarcas hasta entonces aisladas.

Su obra polidimensional, al ser comparada con la de los especializados en uno u otro de los campos por él analizados se nos aparece con una diferencia categorial, como la que separa un poliedro de un polígono. (El platónico que llevamos dentro diría que es un poliedro regular, por su equilibrada armonía. Más precisamente, un icosaedro, por la riqueza de sus componentes, la cantidad de sus facetas y por representar el agua, que calma la sed...)

Hutcheson, Kant y otros pensadores, en el intento de explicitar nociones abstractas, recurrieron muchas veces a ejemplos extraídos de la concepción newtoniana del Universo.

Encontrando en ellos modelo y excusa, diré que así como los cuerpos masivos inflexionan la curvatura del espacio-tiempo einsteniano y desvían hacia ellos los móviles que por su cercanía transitan, así también lo hará la obra magna y densa de Laín.

Cambiará algo la orientación conceptual de quien a ella sólo tangencialmente se aproxime, pero hará orbitar a quien mucho se adentre, para lanzarlo luego, inspirado y entusiasta, en centrífugo hondazo, a la conquista de ámbitos aún más recónditos, constelados de miríadas de nuevas cuestiones atrayentes... Plus ultra!...

Carlos R. Landa

El estudio histórico de la medicina

I

La importancia de las contribuciones de Laín Entralgo en areas menos especializadas —como la antropología filosófica y la historia de la cultura española— hace a menudo olvidar que la historia de la medicina constituye el centro de su actividad intelectual. Puede afirmarse incluso que ningún aspecto de su obra se entiende adecuadamente sin tener en cuenta su condición de cultivador profesional de los estudios historicomédicos. El excepcional relieve de su aportación como investigador en este campo ha hecho posible la aparición de una auténtica escuela, a pesar de las condiciones hostiles que España ofrece para el desarrollo de disciplinas como la nuestra. Dicha escuela, por fortuna, se caracteriza por su pluralismo ideológico y metodológico. Los que formamos parte de ella intentamos apoyarnos en la obra de Laín desde diferentes perspectivas, lo que supone diversas lecturas de su rico contenido. En el presente artículo voy a intentar exponer mi particular punto de vista acerca de la posición que dicha obra ocupa en el desarrollo de la historiografía médica.

II

Laín Entralgo pertenece a una generación de historiadores de la medicina de personalidad muy definida. Sus principales figuras (el propio Laín, Ackerknecht, Rosen, Temkin, etc.) pueden ser llamados, con una venerable expresión, «gigantes sobre cuyos hombros nos apoyamos», porque de ellos proceden los planteamientos que hoy son paradigmáticos para cualquier cultivador medianamente serio de la disciplina. Por encima de una evidente diversidad, sus aportaciones han tenido como denominador común acentuar el carácter médico de la misma, con la intención de convertirla primordialmente en un estudio diacrónico de los problemas de la ciencia y de la práctica médicas. Ello supone una postura inequívoca ante una cuestión básica de gran importancia. Con mucha frecuencia, dicha cuestión se escamotea con fórmulas retóricas que glosan la condición de puente interdisciplinar de la historia de la medicina y encubren la aspiración, humanamente disculpable, de figurar simultáneamente en sus dos extremos. En la práctica, sin embargo, hay que elegir entre estudiar temas relacionados con la enfermedad y la medicina desde los planteamientos propios de la ciencia histórica o contribuir al estudio de cuestiones médicas mediante el método histórico. Cada alternativa responde a unos «need and uses» diferentes y socialmente incompatibles.

La postura adoptada por Laín y su generación en este punto ha sido consecuente con

la tradición de la historia de la medicina que, desde sus orígenes, viene siendo ante todo una disciplina universitaria cuyo principal objetivo es contribuir a la formación de los médicos. Esta función está obviamente condicionada por los patrones de conducta de los profesionales de la medicina ante la información científica. Como es sabido, hasta mediados del pasado siglo, los médicos se interesaron por la información procedente de cualquier época anterior para aprovecharla desde el punto de vista doctrinal o práctico. No existía distinción entre la información médica contemporánea y la del pasado, por lo que se confundían las disciplinas que hoy llamamos documentación médica e historia de la medicina. La diferenciación entre ambas fue consecuencia de la aparición, a mediados del siglo XIX, del llamado proceso de obsolescencia. A partir de entonces, la situación de la historia de la medicina puede formularse en los siguientes términos: si los médicos están absorbidos por la información al día o en uso —ante cuyo crecimiento exponencial se sienten desbordados— ¿qué interés puede tener la información obsoleta del pasado? La pregunta ha sido contestada por una gran mayoría de forma rotunda: la historia de la medicina carece de todo interés desde una perspectiva médica. Ello no quiere decir, como a veces parece creerse, que tenga que desaparecer de la faz de la tierra, sino que socialmente debe convertirse en una mera rama especializada del saber histórico y, en concreto, de la historia de la ciencia. Esta es precisamente la «history of medicine without medicine» que durante los últimos años parece haber encontrado de nuevo numerosos seguidores.

La constitución de la historia de la medicina como disciplina médica autónoma tuvo como base una respuesta de sentido contrario a la que acabamos de considerar, aunque asumiera igualmente las consecuencias del proceso de obsolescencia de la información científica. Su formulación inicial más lúcida fue, como es sabido, la de Theodor Puschmann, cabeza indiscutible del movimiento fundacional a fines del siglo XIX, que consideraba que nuestra disciplina respondía a las exigencias planteadas por el propio desarrollo especializado de la medicina. Este desarrollo hacía necesario un punto de vista general que sirviera para integrar a todas las disciplinas y especialidades que la componían, así como para conectarla con los demás aspectos de la cultura y de la vida humana. El programa de Puschmann cristalizó doctrinal e institucionalmente gracias a la generación de Sudhoff y Neuburger. La disciplina se enriqueció y alcanzó diversidad con la generación siguiente, encabezada por Diepgen y Sigerist.

Sin una relación discipular directa con las figuras de entreguerras, aunque principalmente influido por algunos planteamientos de Diepgen y de Sigerist, Laín ha contribuido al desarrollo de la historiografía médica con la obra de mayor altura intelectual de su generación.

III

Su punto de partida fue el libro *Medicina e historia* (1941), monografía de carácter programático que incluía un primer planteamiento de su concepción de la disciplina. El análisis de los problemas del saber y de la práctica médicos mediante el método histórico plantea una serie de cuestiones básicas, relativas a la capacidad de aclaración sistemática de la historia y a la estructura de la propia medicina, con las que Laín ya se

enfrentaba en este primer libro. En publicaciones posteriores ha ido enriqueciendo y precisando su concepción, hasta convertirla en el más riguroso y fértil fundamento teórico que el método historicomédico tiene en la actualidad. En su elaboración crítica, ha asumido, en primer término, la visión que los médicos han tenido de su pasado, así como los enfoques anteriores de los mismos historiadores de la medicina. En segundo término, ha utilizado, con amplitud y profundidad inéditas en el tema, una importante serie de materiales procedentes ante todo de la antropología filosófica y de la teoría de la historia. El núcleo de su concepción consiste en afirmar que «el conocimiento histórico puede y debe ser preámbulo y fundamento del conocimiento sistemático... la historia de un problema —la aprehensión según arte de las sucesivas actitudes del hombre ante una parcela de la realidad— es un momento rigurosamente necesario para el conocimiento de esa realidad». La historia es el método que permite la edificación objetiva de una teoría de la medicina que, de acuerdo con la realidad de esta última, será fundamentalmente una teoría del ser humano desde la misma, es decir, una antropología médica. Constituye ésta un saber que debe partir de las ideas más generales de la patología y también de la anatomía, la fisiología y la psicología médica, y que tiene su apoyo inespecífico en la antropología filosófica. La única forma de ir construyendo sus capítulos es el análisis de las vicisitudes históricas de las doctrinas y de las técnicas, seguido de una reflexión que sistematice los resultados obtenidos.

Al acentuar la condición médica de nuestra disciplina, Laín no la aleja de los saberes históricos. Por el contrario, ha sido igualmente importante su contribución a la integración de la historia de la medicina en la historia general, principalmente de la cultura y del pensamiento. A lo largo de su obra, ha desarrollado un método para el estudio histórico de los problemas médicos consistente en un cuidadoso análisis de los supuestos básicos de una doctrina o una técnica, así como de las razones justificativas de un comportamiento colectivo o de una trayectoria biográfica. Dicho método es una de las armas más eficaces de que disponemos para conectar un hecho histórico dentro de las circunstancias de su época.

Desde el punto de vista de sus temas centrales, pueden distinguirse dos etapas en la producción historicomédica de Laín. Durante la primera —que llega aproximadamente hasta 1960— sus trabajos han estado principalmente consagrados al saber médico, mientras que atendían sólo ocasionalmente o en segundo plano a la práctica médica. Esta preferencia corresponde tanto al contenido de los estudios monográficos, como al enfoque de sus exposiciones de tipo general, como la *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (1954). Durante la segunda —desarrollada a partir de la fecha citada— la práctica médica ha pasado a primer plano, asociada como tema de estudio a las ideas y doctrinas, o destacada incluso como tema dominante.

IV

El análisis histórico de la ciencia médica lo ha extendido Laín, tanto a los saberes básicos anatómicos y fisiológicos como a la misma patología. A la historia de la anatomía ha dedicado varios cursos monográficos, cuyos materiales han sido recogidos parcialmente en trabajos impresos. Las bases metodológicas que ha utilizado en el estudio

de esta materia las expuso en 1949 en un artículo titulado «Conceptos fundamentales para una historia de la anatomía». Su enfoque significa una novedad de primera importancia: la distinción entre los datos o «contenido» de la ciencia anatómica —único aspecto habitualmente considerado por los historiadores anteriores— y su «estilo», es decir, la forma de saber y exponer los hechos morfológicos. Para analizar este último recurre a una serie de conceptos fundamentales similares a los utilizados por los historiadores del arte: la «idea descriptiva» o imagen general que el anatomista tiene del cuerpo humano, los criterios de conceptuación de sus partes y el método empleado en las descripciones. En 1951 publicó Laín un extenso artículo sobre la anatomía de Vesalio, en el que resultaba patente la eficacia de este método. La obra del gran médico renacentista significaba el punto de partida de una nueva forma de concebir el saber morfológico, de un nuevo «estilo anatómico», el estático o vesaliano, vigente en todo el período moderno hasta que el evolucionismo darwinista introdujo, en la segunda mitad del siglo XIX, un sistema diferente de supuestos. Quedó abierta con ello una periodización de la historia de la anatomía, cuyas líneas generales ha trazado el propio Laín en su *Historia de la medicina moderna y contemporánea* y posteriormente en su manual *Historia de la medicina* (1977). Su etapa más reciente —la posterior a la Primera Guerra Mundial— la ha sometido a un detenido análisis conceptual en el trabajo «La morfología biológica actual» (1972). Añadamos que, entre los estudios consagrados por Laín a la historia de las teorías estequilógicas, destacan «Sensualism and Vitalism in Bichat's *Anatomie Générale*» (1948) y los artículos y libros que ha dedicado a Cajal a partir de 1946.

La historia de la fisiología ha experimentado en la obra de Laín una renovación metodológica paralela. En 1947 publicó un artículo titulado «Fisiología antigua y fisiología moderna», en el que sentaba los fundamentos de una delimitación precisa entre ambas mediante un análisis de sus supuestos básicos. Las divergentes concepciones de naturaleza, de causa, de movimiento y de conocimiento científico explican el carácter sustancialista e intuitivo de la fisiología antigua y el atenimiento de la moderna a la medición e interrelación de los hechos. En 1948 aparecieron sus libros sobre Harvey, brillante aplicación de este abordaje al mismo nacimiento del método fisiológico moderno, que ha culminado en su estudio «La obra de William Harvey y sus consecuencias» (1973). A 1947 corresponde su volumen dedicado a Claude Bernard, análisis en idéntica línea del máximo exponente de la fisiología experimental positivista. También en este caso su *Historia de la medicina moderna y contemporánea* y su nueva *Historia de la medicina* ofrecen una rigurosa síntesis de la historia del saber fisiológico.

Resulta lógico que la patología haya sido el aspecto principalmente estudiado por Laín en esta primera etapa de su obra. De la amplia serie de libros y artículos dedicados al mismo destaca *La historia clínica* (1950), monumental trabajo que constituye ya un título clásico de la historiografía médica mundial. La tarea la había iniciado su autor en 1943 con el estudio «La peripecia nosológica de la Medicina contemporánea» e incluyó investigaciones monográficas tan importantes como las dedicadas a Laennec (1954), a Sydenham (1961), a Paracelso (1951) y a la historia de la patología psicosomática (1950). La condición de piedra angular entre patología y clínica que tiene el relato patográfico fue aprovechada por Laín para realizar un excepcional análisis histórico de los proble-

mas de ambas desde la época hipocrática hasta la actual. El carácter de la patología y la clínica hipocráticas, los supuestos de la medicina medieval y renacentista y la estructura del saber patológico de los tiempos modernos fueron examinados con gran rigurosidad y desde unas perspectivas inéditas. No puede acometerse en la actualidad de modo serio el estudio teórico o histórico de un tema médico sin tener en cuenta los esquemas de Laín acerca del concepto de «especie morbosa» de Sydenham como punto de partida de la nosología moderna, o sus espléndidas caracterizaciones de las tres grandes mentalidades de la patología cientificonatural del siglo XIX —anatomoclínica, fisiopatológica y etiopatológica— o de los movimientos propios de la del siglo actual. Entre estos últimos, Laín ha demostrado especial predilección por el movimiento psicosomático, en el que hay que encuadrar muchas de sus concepciones como antropólogo médico. De sus problemas ha llevado a cabo el análisis histórico de mayor peso e importancia de todos los publicados hasta ahora.

V

La transición entre las dos etapas de su obra que antes hemos distinguido la ocupan una serie de trabajos acerca de la historia de la terapéutica. El libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958), uno de los mejores estudios monográficos de Laín, puede considerarse como divisoria entre ambas. Su planteamiento participaba del ángulo cognoscitivo al considerar el proceso de «racionalización» de la psicoterapia verbal en idéntica línea a sus trabajos sobre la evolución de la patología psicosomática y su programa de una patología «científico-personal». No obstante, al mismo tiempo pasaba a un primer plano el aspecto operativo de la medicina y los problemas planteados por el acto médico. La dimensión técnica de este último fue el tema de otros trabajos publicados poco más tarde, entre los que destaca el artículo «Das Christentum und die medizinische Technik» (1960). La consideración de las ideas de naturaleza y de técnica que sirven de base a la terapéutica antigua y a la moderna, así como el análisis de las raíces de los supuestos modernos en el voluntarismo bajomedieval, le posibilitaron trazar un programa para la investigación histórica de la terapéutica tan renovador como los relativos a los diferentes aspectos del saber médico, que ya hemos anotado. Sin contar las exposiciones de síntesis, sus principales aportaciones al tema han sido el estudio de la terapéutica hipocrática (1970) y el dedicado a la farmacología de la segunda mitad del siglo XIX (1974).

En 1962 apareció el trabajo de Laín «Das aerztliche Hilfe im Werk Platons», que abría un capítulo nuevo en la historia social de la medicina. Este fue el comienzo también de una serie de estudios sobre la práctica médica, cuyo máximo exponente fue el libro *La relación médico-enfermo. Historia y teoría* (1964) resumido en el titulado *El médico y el enfermo,* que apareció simultáneamente en seis idiomas el año 1969. De forma paralela a lo que hemos visto en otros temas, también en éste Laín se ha preocupado de fundamentar el método de investigación. En su análisis distingue entre los motivos que conducen a la relación entre el médico y el enfermo y su realización, que subdivide en cuatro aspectos: cognoscitivo o diagnóstico, operativo o terapéutico, afectivo y ético-religioso. Aplicando estos conceptos básicos, el citado libro ofrece una indagación histórica sistemática del acto médico. En ella aparecen aspectos nuevos de

la historia del diagnóstico y del acto terapéutico, de la ética profesional y de la ligazón efectiva entre el médico y su paciente. Su estudio está realizado desde tres puntos de vista. El primero consiste en considerar los saberes científicos que se aplican en el acto médico; es innecesario decir que Laín utiliza aquí los esquemas resultantes de toda su obra anterior acerca de la historia de la ciencia médica. El segundo examina la práctica médica como una relación interpersonal; tampoco hace falta advertir que lo aprovechado en este caso es su rica producción de antropólogo filosófico. El tercero corresponde al estudio de la situación social en que dicha práctica tiene lugar; para ello, analiza fuentes tan diversas como los escritos de Platón, la patrística, las crónicas altomedievales, la legislación y la literatura de creación, etc.

En 1970 apareció *La medicina hipocrática,* generalmente considerada como la obra más importante de Laín, junto a *La historia clínica.* El «Corpus Hippocraticum» había sido siempre uno de sus temas predilectos, lo que se había reflejado en varios trabajos de carácter monográfico. En este libro ofreció un estudio de conjunto que fue acogido con admiración por la comunidad internacional de estudiosos sobre la materia, sobre todo por la rigurosidad con la que incorporaba los resultados de la nutrida investigación filológica en torno a estos textos. Laín acertó a superar la incapacidad de muchos análisis filológicos muy precisos para llegar a la realidad histórica y, en el otro extremo, la falta de rigor filológico habitual en los acercamientos médicos a los textos hipocráticos. El contenido de la obra corresponde a una imagen de la medicina que incluye de forma equilibrada los saberes («physiología» como fundamento, antropología general y patológica) y la práctica (diagnóstico, tratamiento, aspectos sociales y éticos). Permite, por supuesto, una lectura desde perspectivas diversas, pero hay que subrayar que su autor la dirige expresamente a los médicos.

Pasando al otro extremo de la historia de la medicina occidental, Laín publicó tres años después el volumen titulado *La medicina actual* (1973). Es un examen de la estructura de la medicina de hoy, aprovechando la función clarificadora de la historia. Se centra en los cuatro aspectos en los que Laín cifra su condición «actual»: la tecnificación, la colectivización de la asistencia, la personalización del enfermo y la prevención de la enfermedad.

El lustro comprendido entre 1972 y 1977 lo ha dedicado Laín Entralgo a dos trabajos de síntesis: dirigir una *Historia universal de la medicina* (1972-1975) en siete volúmenes, con la colaboración de más de un centenar de especialistas de casi una veintena de países, y redactar un nuevo manual, titulado simplemente *Historia de la medicina* (1977). El primero es el tratado más amplio consagrado hasta el presente a nuestra disciplina. El segundo, una brillante exposición de la visión que Laín tiene de la historia de la medicina, así como un resumen de su propia obra.

En la actualidad, Laín está dedicado a la investigación histórica del diagnóstico, tema en cuyo estudio, con toda seguridad, introducirá novedades cualitativas de importancia.

La obra historicomédica de Laín, traducida en buena parte a varios idiomas, ha ejercido y ejerce una gran influencia sobre los cultivadores de nuestra disciplina de todo el mundo. Su condición de «gigante sobre cuyos hombros nos apoyamos», a la que antes aludimos, es tan evidente para cualquier historiador de la medicina, que no necesita ser subrayada. Más interesante es intentar precisar en qué sentido sus aportaciones

desempeñan el papel de fundamentos. No cabe duda de que Laín ha realizado investigaciones sobre numerosos temas concretos, que hoy son generalmente consideradas como «clásicas». Sin embargo, en mi opinión, la trascendencia de su labor reside más bien en que ha formulado una amplia serie de patrones generales para el estudio histórico de la medicina. La delimitación entre contenido y estilo del saber anatómico, el análisis comparado de los supuestos de la fisiología antigua y la moderna, la formulación de las bases conceptuales y metodológicas de la nosología, la caracterización precisa de las tres grandes mentalidades de la patología cientificonatural, el examen de los supuestos ideológicos de la terapéutica, la indagación de la estructura de la relación médico-enfermo y el planteamiento de la diversificación socioeconómica de la asistencia médica son algunos de sus más importantes contribuciones de este tipo, de las que antes nos hemos ocupado. Estos patrones generales creados por Laín son, al mismo tiempo, fundamentos para la investigación historicomédica, esquemas centrales para la enseñanza de la disciplina e instrumentos para la aclaración de problemas médicos. En una palabra, son paradigmas de un auténtico estudio histórico de la medicina, de una historia de la medicina que no eluda las exigencias que la propia medicina plantea.

José M.ª López Piñero



UNIVERSIDAD DE VALENCIA

CARTA DE IDENTIDAD ESCOLAR

Núm. 470

Don Pedro Laín Entralgo

Firma y rúbrica del alumno.

Pedro Laín

Hijo de D. Pedro y D.ª Con...

Nació el día 15 de Febrero de 1908 en Urrea de Gaén provincia de Teruel

y está domiciliado en Burjasot calle Pza de Pi y Margall n.º 6 piso —

Su padre o encargado D. Pedro Laín Lacasa reside en Urrea de Gaén calle de Cabañero n.º 4 piso —

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

SECRETARIA GENERAL

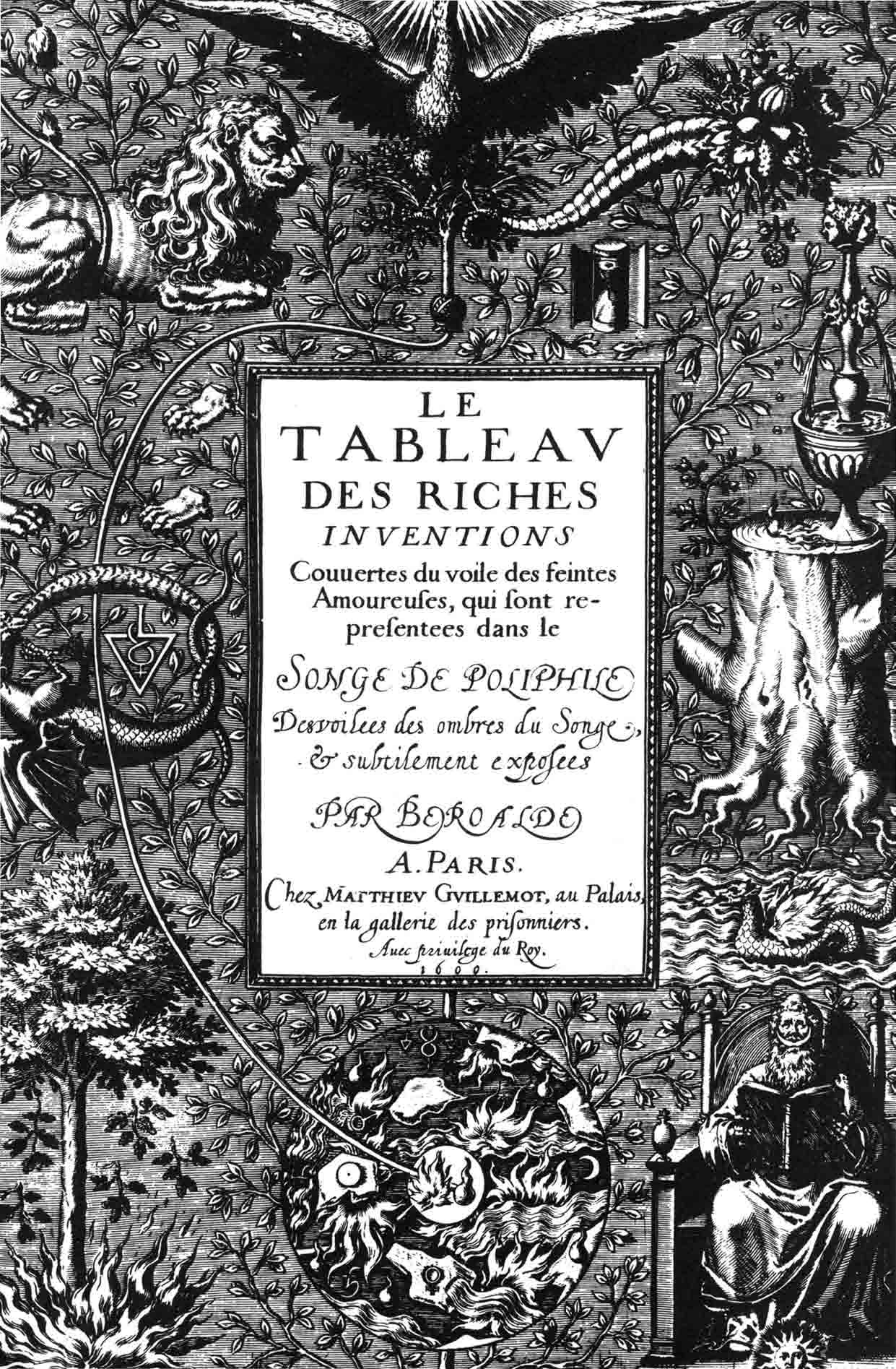
De conformidad a lo dispuesto por Real Orden de 23 de Marzo de 1928, expido la presente *Carta de identidad escolar* a favor del alumno de esta Universidad D. Pedro Laín Entralgo cuya fotografía, firma y rúbrica son las del interesado.

Valencia 11 de Julio de 1928

El Secretario general,

V.º B.º

El Rector,


LE
TABLEAV
DES RICHES
INVENTIONS
Couuertes du voile des feintes
Amoureuses, qui sont re-
presentees dans le
SONGE DE POLIPHILE
Desvoilees des ombres du Songe,
& subtilement exposees
PAR BEROALDE
A. PARIS.
Chez MATTHIEV GVILLEMOT, au Palais,
en la gallerie des prisonniers.
Auec priuilege du Roy.
1600.

La historia de la medicina, disciplina médica para la formación del médico

Reflexiones sobre la actualidad de un programa lanzado por Pedro Laín en 1950

No es mi propósito desmenuzar la evolución intelectual de Laín como historiador de la Medicina, ni tampoco trazar los pasos de cómo ha ido cumpliendo su vocación propia de construir una antropología médica desde la historia de la Medicina. Sólo subrayar el programa de dignificación intelectual y humanización del médico y del estudiante de medicina a través de la docencia y la investigación de la historia de la Medicina, que firmó en noviembre de 1949 y publicó en 1950 en su libro *La historia clínica*. Un programa que conocido por mí en los primeros años de los 60 me resolvió a intentar buscar la verdad «según la historia» desde mi condición de estudiante de medicina, de médico y de profesional de la historia de la Medicina, después. Qué detalles metodológicos o de instalación ante la historia de la Medicina como territorio de investigación, o incluso como disciplina académica, me diferencian ahora de ese original programa de Pedro Laín, no es del caso. Son sólo eso, detalles. En cualquier caso, ese inicial programa continúa siendo el núcleo básico y de referencia de mi actual docencia e investigación.

Conocí a don Pedro (en Valencia no estaba introducida la costumbre madrileña del tuteo), historiador de la Medicina, en la cátedra de historia de la Medicina de Valencia, de la mano de José M.ª López Piñero entonces modesto, pero peculiar, encargado de curso, hacia abril o mayo de 1961. Le peculiaridad residía, no en que la responsabilidad de la enseñanza de historia de la Medicina recayera en un joven profesor —apenas 27 años—, recién venido de Alemania y con su doctorado en Medicina recién estrenado (1960), sino en que desde esa modesta posición académica intentara —y lo lograra— una dedicación exclusiva a la tarea universitaria en su doble vertiente, docente e investigadora. No es el momento de contar cómo la entonces corta familia de López Piñero pudo compatibilizar el *panem lucrandum* cotidiano con la dedicación exclusiva a la universidad desde semejante puesto académico. Lo que inmediatamente consiguió —con el decidido apoyo del entonces Decano de Medicina don Juan Barcia Goyanes— la magnética personalidad de José María, con su gran capacidad de trabajo, fue, en primer lugar, reproducir en Valencia —con toda la modestia que se quiera— el instituto alemán universitario (secretaria —pagada por el mecenazgo de una generosa firma farmacéutica—, biblioteca, sala común de seminario, cuartos de trabajo y servicios auxiliares) apoyado en el importante fondo bibliográfico historicomédico (siglos XVI a XX) de

Grabado de Béroalde de Verville, 1600

la Facultad de Medicina de Valencia y en una Hemeroteca médica viva (con una completa sección de referencia) entonces única en España si se exceptúa, quizás, la Clínica de don Carlos Jiménez Díaz en Madrid y el Hospital de Valdecilla en Santander; en segundo lugar, reunir en torno a él a un pequeño, pero entusiasta y serio, grupo de médicos y estudiantes de medicina. Algunos de ellos, culminado el proceso de seducción intelectual, acabaríamos por dedicarnos también en cuerpo y alma a la tarea universitaria de enseñar y hacer historia de la Medicina.

La historia de la Medicina era allí, en el sótano de la Facultad de Medicina donde estaban los locales de la cátedra, no sólo disciplina escolar sino hábito intelectual que nos envenenó a todos. Allí aprendimos y practicamos —de la mano de José María— a buscar en y desde el campo biomédico eso que Laín llama «la verdad según la historia». Pero también aprendimos a conocer los contenidos objetivos de la medicina en su historia. Ambos aspectos —investigación y docencia— estaban por entonces dominados por la obra de Laín. Su denso manual (1954) —cuyo índice de la segunda edición (1962), para facilitar su manejo, hicimos en Valencia José María y yo— era la principal fuente sobre la que se vertebraba la docencia, complementado para las culturas arcaicas, Antigüedad clásica y Edad Media con los tratados de Sigerist, Neuburger y Sudhoff; todo ello hecho digerible y atractivo por José María. La investigación pronto arrancó con dos líneas claras: una, plenamente sólida en sus inicios, de historia de las ideas médicas, al servicio de la viva interpretación del pasado médico con el objetivo de hacer claro el presente —el problema o concepto médico actual que se eligiese— y vivificarlo para un futuro mejor; la otra, débil y modesta en sus inicios pero no menos clara, dedicada al estudio de los problemas sociomédicos en la medicina española orillando lo que se ha llamado las grandes figuras («the great doctors»). La no existencia de éstas en muchos períodos hispanos —por ejemplo en la mayor parte del siglo XIX, que fue por donde se comenzó—, o su deliberada marginación —caso de Cajal—, obligó a la búsqueda de nuevos métodos (la bibliometría), aplicación de conceptos (el de «generaciones intermedias» del mejor Ortega) y estudio de procesos en lugar de figuras, ideas o conceptos (por ejemplo los de recepción y difusión de las ideas biomédicas en el concreto contexto socioeconómico y político español). Esta segunda línea marcaría lo que podríamos llamar inicial peculiaridad investigadora de Valencia iniciada y estimulada por José María. La primera, rodeada a nivel personal por el propio José María en su tesis —*Orígenes históricos del concepto de neurosis*—, pretendía en el área de la historia de los conceptos y problemas psiquiátricos y de patología psicosomática (mi propia tesis lleva por título *Alma y enfermedad en la obra de Galeno)* continuar la metodología historiográfica madurada por Laín entre 1945 y 1950, que culminó en su ejemplar monografía *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (1950). Este libro fue, a la vez, para todos nosotros, meta incitadora y programa de trabajo.

Pero Laín no era sólo un maestro distante, fecundo a través de la lectura de sus obras. José M.ª organizaba seminarios periódicos o provocaba reuniones a las que se desplazaba don Pedro desde Madrid. Porque don Pedro ha tenido y tiene la generosa virtud del maestro que sabe estimular con su presencia física el ánimo —necesario para el trabajo— de quienes se empeñaban en hacer ciencia en un lugar distinto de Madrid. Otras veces, especialmente a lo largo de 1962, acompañaba yo a José María a Madrid para

asistir a los seminarios multidisciplinares que en la Sociedad de Estudios y Publicaciones (Casa de las siete chimeneas) supo provocar el propio Laín —aunque presididos por Julián Marías— sobre la España del siglo XIX. Unas veces en su casa, otras en un restaurante, solíamos comer los tres juntos. Don Pedro era casi un mito para nosotros y el hecho aparentemente sin importancia de comer con él, nos producía profunda emoción. La charla con él era el mejor de los estímulos para quienes, como nosotros, habíamos encarnado, en él, la historia de la Medicina, aceptada, a su vez, por nosotros como hábito intelectual y como proyecto biográfico. Es difícil de explicar estos sentimientos pero, por otra parte, creo que son los que cualquier discípulo experimenta por el maestro. Y, en este sentido, don Pedro era nuestro maestro y sus ideas, y también su ejemplo de vida académico-intelectual, eran motor indiscutible y aceptado.

Intentaré aclarar lo que don Pedro, como científico y profesional de historia de la Medicina, fue para mí en esos años 60 en que internalicé y acepté —actitud en la que básicamente todavía estoy al cabo de casi 25 años— su idea del papel que la historia de la Medicina, como disciplina médica, y del profesional que la cultiva desempeñan en una Facultad de Medicina. Ni para Laín ni para nadie, la idea que se tiene de una disciplina es algo fruto de una revelación repentina. En él fue el resultado de una peripecia, a la vez intelectual y vital, que culminó en una primera etapa, como ya he dicho, entre 1945-50. Al final de ella, quedaron definidos una concepción de la historia de la Medicina, unos métodos científicos para elaborarla y una instalación profesional desde la que llevarla a cabo. Como he dicho, esa fue la triple realidad que fui descubriendo en Laín desde Valencia, mediatizada entonces en parte por la fraternal compañía de José María, y que me decidió a seguir un camino en el que todavía estoy. Intentar aclarar esos tres aspectos enunciados a través de los propios datos autobiográficos de Laín y de mi propia experiencia, creo que puede ofrecer material útil de reflexión.

Lo primero que diré es que para Laín la historia de la Medicina no es un diálogo con los muertos ni un ejercicio físico por desenterrarlos, limpiar sus huesos, clasificarlos y describirlos minuciosísimamente. Pretende ser, por el contrario, disciplina médica viva y actual, llamada a cooperar con todas las restantes áreas biomédicas en el análisis y solución de los problemas intelectuales, sociales, educacionales, éticos y políticos, estructurales o coyunturales, que afectan al mundo médico. Pero no basta con declaraciones programáticas, el historiador de la Medicina tiene que demostrarlo tomando parte activa en este proceso; y ello hacerlo con el recurso que le es propio, la historia. Esta, como conocimiento histórico, debía cumplir el requisito de ir más allá del mero conocimiento del contenido objetivo del documento del pasado, se entendiera lo que se entendiera por documento —ir más allá del positivismo—, para buscar «aquello que le otorgó una determinada significación intelectual y vital dentro de la situación en que tuvo su origen».[1] El objetivo era «edificar una historia de todos los problemas médi-

[1] *Laín, P., «Mi oficio en el año 2000»,* Revista de Occidente *103 (1971), p. 57. Creo que fue en 1969; quienes organizamos en Valencia el III Congreso Nacional de Historia de la Medicina, pedimos a don Pedro que nos expusiera lo que en su opinión debía ser la historia de la Medicina de entonces en adelante. Su discurso, críticamente autobiográfico y lúcido y estimulante como pocos —publicado en las Actas y, posteriormente, en la R. de O. con el título arriba indicado—, sigue siendo pieza de obligada lectura.*

cos adecuada a la entidad *propia* y a la contextura *actual* de cada uno de ellos».[2] Dejemos de lado ahora si la idea de historia de la Medicina con que Laín inició este programa al final de los años cuarenta llevaba en su seno las limitaciones propias del llamado «culturalismo». Limitaciones reconocidas, y en gran parte superadas luego, por el propio Laín, y que consisten fundamentalmente en la no consideración o consideración insuficiente de «los momentos sociológicos y económicos» del acto médico y de la propia medicina.[3] Ese conocimiento así adquirido tenía como destinatario el médico, con la pretensión de ayudarle a entender lo que rutinariamente hace en su cotidiano quehacer clínico o investigador (confeccionar una historia clínica, explorar los reflejos, leer un electro, elaborar una estadística, diseñar una experiencia, trastear ante la pantalla del PC las variaciones de una curva o una secuencia ante las distintas variables que se ofrecen, etc.), incitarle a perfeccionar su conducta frente a la realidad y animarle —en opinión de Laín— a una consideración científica y filosófica de su saber y de su práctica, es decir a la elaboración de una personal antropología médica; entendiendo por esta última expresión la posibilidad de ofrecer respuestas personales a problemas generales tales como qué cosas son para él la salud, la enfermedad, la curación, el hombre enfermo, etc. Y ello hacerlo, no desde la improvisación o la ocurrencia repentina o la reflexión vital, sino desde los datos suministrados por la historia de esos mismos problemas. Estos últimos no son abstracciones sin fundamento. Como el propio Laín dice, «no es imaginable una sola operación del médico, en efecto, sin una idea —clara u oscura, distintas o confusa, verdadera o errónea— acerca de lo que son la salud, la enfermedad y la curación».[4] En este sentido, la historia de la Medicina pretende dotar de dignidad intelectual al médico.

La medicina además de ser ciencia natural, es tarea social y *humana*. ¿Necesitaré recalcar la íntima cohesión hombre-historia, problema humano-historia, para explicar el papel de la historia de la Medicina como una de las disciplinas integrantes de lo que los anglosajones llaman «humanities in medicine»? En este sentido la historia de la Medicina pretende humanizar, dotar de humanismo, al médico. Todo ello le llevará a Laín a afirmar de forma muy rotunda que «no es completa la formación intelectual de un médico (un médico que quiera ser además de buen técnico, patólogo), mientras éste no sea capaz de dar razón histórica de sus saberes»[5] y de su papel en la sociedad. Podemos afirmar que uno de los objetivos primarios de la labor docente de Laín ha sido —y es— dotar de elementos, estímulos y medios concretos y objetivos para esa dignificación intelectual y humanización del médico. Sus clases, sus conferencias, sus publicaciones, han posibilitado en España que la historia de la Medicina no sea sólo lucimiento retórico o diversión inocente y noble destinada muchas veces a llenar la vaciedad de sesiones llamadas académicas, tampoco sólo erudición positiva aunque sea de altos vuelos, sino disciplina médica *ad usum medicorum*. De este modo, la historia de la Medicina y sus profesionales, no teniendo relación directa o inmediata con las problemáticas

[2] *Laín, P.,* La historia clínica. *Prólogo de la primera edición. Barcelona, 1950, p. vii. Los subrayados son míos.*

[3] *Laín, P.,* Descargo de conciencia (1930-1960). *Barcelona, 1976, p. 427.*

[4] La historia clínica, *p. 12.*

[5] Ibid., *p. vii.*

concretas de la salud y de la enfermedad en el hospital o en otra área asistencial, contribuían a dar respuesta adecuada a los problemas surgidos del mundo médico; se convertían, para el médico en contacto vivo y actual con la viviente realidad del hombre enfermo o el básico y cotidiano problema de salud, en la piedra afiladera del dicho de Horacio que Laín gusta citar: «la piedra afiladera logra dar filo al hierro, aunque ella no corte». Muchas veces se ha visto a sí mismo en la Facultad de Medicina como afilador de inteligencias médicas. Y éste es uno de los sentimientos que experimenta cualquiera que haya seguido sus cursos; esos cursos de licenciatura o de doctorado escandalosamente poco numerosos. Porque, curiosamente, Laín concita multitudes en sus conferencias, pero era (no lo sé en los que ahora imparte) escasa la asistencia en sus cursos regulares en los que era —y es— uno de los escasos profesores españoles en ofrecer material original de su propia investigación en marcha. Esos cursos —los de doctorado— que cumplían una norma de oro de la tradición universitaria europea: exponer ante una audiencia de tercer ciclo lo que a continuación se expondrá como publicación. ¿Gusto por el espectáculo más que por el rigor, la disciplina y el trabajo por parte del universitario español?

El profesional de la historia de la Medicina no se ha de limitar a ver en el médico o en el estudiante de medicina un ser meramente pasivo dispuesto a digerir los materiales más o menos elaborados que él suministre. Se ha de preocupar también por provocar la participación activa y personal del médico y del estudiante. Para ello ha de poner a disposición de éstos los materiales historicomédicos sobre los que edificar la propia reflexión y la personal respuesta —desde la historia— a los distintos estímulos intelectuales que surgen de su cotidiana experiencia, siempre que se la sepa interrogar debidamente. El único recurso para ello es hacer accesible el clásico médico al médico y estudiante de hoy. Un clásico no entendido en el sentido de «great doctor», sino de «problemas médicos» que, naturalmente, vendrán expresados la mayoría de las veces en los escritos de esas grandes figuras (Cajal, Laennec, Hunter, Galeno, Billroth, Borhaave, Arnau de Vilanova, Cushing, Hipócrates, Vesalio, Winslow, Harvey, Teleky, etc.) pero que otras veces son planteados en otros contextos (por ejemplo procesos de institucionalización de la ciencia médica a través de actas fundacionales de Facultades de Medicina o Academias, textos sobre la conversión de la medicina en objetivo de política sanitaria por parte de los Estados o de instituciones privadas, procesos de difusión de la ciencia médica a través del periodismo médico, etc.).

Con los cursos —licenciatura, doctorado y cursos libres—, la investigación y divulgación escrita, y la publicación de los llamados «clásicos médicos», Laín intenta demostrar la *utilidad* de la historia de la Medicina para el médico práctico con sus distintos niveles de exigencia intelectual. Es lo que él ha llamado su actividad profesional *ad extra*. Dicha actividad tenía como objetivo y contenido fundamental la historia de los hitos fundamentales de los distintos problemas del saber médico de acuerdo con un esquema que hizo público en la introducción programática con que iniciaba su historia y teoría del acto médico *(La historia clínica,* 1950), y que en el plan decenal que se impuso en 1945-50 comprendía las siguientes realizaciones: «una historia del problema morfológico, otra del problema fisiológico, y a continuación las correspondientes a los que plantea el conocimiento científico de la enfermedad (nosología, nosotaxia, nosognósti-

ca), el tratamiento técnico de ella (farmacoterapia, dietética, cirugía, psicoterapia) y la esencial y varia relación entre la medicina y la sociedad».[6] Visto desde hoy —y no es por disculpar a Laín por no haberlo llevado a cabo en su totalidad—, más que un programa decenal es un programa biográfico para un grupo de personas. Lo que sí tuvo claro Laín desde el primer momento es que «sólo por esta vía puede un historiador de la medicina atraer la atención intelectual de los que reflexiva y no rutinariamente quieren practicarla (la medicina). Como sofisticado erudito o como idóneo comprensor de una determinada parcela del pasado médico, aquél puede prestar, en efecto, muy valiosos servicios a la historia de la cultura, de la sociedad, de los pueblos o de las instituciones; pero si de verdad quiere configurar la mente de los médicos en tanto que tales médicos, sólo podrá lograrlo exponiéndoles según arte —esto es: reduciendo al mínimo el peso de la erudición, aunque sin despreciar, naturalmente, las exigencias de ésta; ampliando al máximo el vuelo de la comprensión total de aquello que expone; depurando y ahondando, también al máximo, el ejercicio riguroso de la conceptuación— cómo se ha ido construyendo, desde que por primera vez surgión en el pasado hasta la más viva, actual y prometedora peripecia de su presente, uno de esos diversos problemas básicos de su oficio».[7]

La actividad *in intra,* el proyecto profesional más suyo, lo que él llama repetidamente «su vocación» y a la que se dedicó intensamente entre 1945-50, en una etapa decisiva de su evolución intelectual, fue la «empresa de cultivar con seriedad una historia de la Medicina explícitamente orientada hacia la antropología médica».[8] Sólo muy recientemente (1983) la ha culminado en parte con la publicación de su tratado que muy significativamente ha titulado *Antropología médica para clínicos.* No es que haya estado casi cuarenta años elaborando materialmente este tratado. Laín es hombre de gran aliento en el diseño de sus empresas pero de carrera corta en las realizaciones concretas. Quiero decir que cuando empieza la redacción de un trabajo o una investigación (normalmente un libro), se instala en un nivel de obsesión —normal en todo proceso de creación científica o de cualquier otro proceso creativo—, en el que envuelve a quienes tiene alrededor, que le lleva a concluir lo que lleva entre manos en unos meses de rápida y sistemática redacción manual, lo más un año o año y medio. Recuerdo el cansancio y nerviosismo que le produjo la prolongación —por otra parte normal— de varios años, aparte de otros enojosos problemas, en la publicación del *Tratado universal de historia de la Medicina* (1969-1974) en siete volúmenes con una colaboración masiva de profesionales de todo el mundo. El ya estaba en otra cosa.

Otros factores influyeron en el retraso con que Laín respondió en forma de tratado a esa su personal vocación de construir sistemáticamente una antropología médica. Era de prever que así fuera cuando en 1945, al mismo tiempo que inicia uno de sus períodos más fecundos de producción científica como historiador de la Medicina, lo quiere hacer «sin mengua de vivir plenamente en el mundo y —añade— en mi mundo»;[9] es

[6] Descargo, *pp. 352-53.*
[7] Ibid., *p. 348.*
[8] Ibid., *p. 344.*
[9] Ibidem.

decir, España y lo que en ella pasa, también Hispanoamérica, y la amistad tan generosamente vivida por Laín. Consecuencia de ello son conferencias, cursillos, viajes, prólogos, la aventura académico-política del rectorado de Madrid comenzada en septiembre de 1951, etc., a lo que se suma lo que él ha llamado, marañonianamente, su «segunda vocación», es decir su actividad como escritor y ensayista. Actividad esta última que por ser cumplida muy a menudo en semanarios y prensa diaria —un escaparate, a la vez, inmediato y fácil— ha hecho creer a muchos, universitarios o no, que en ella se consumía la actividad intelectual y científica de Laín.

No es un reproche lo que pretendo esbozar —Dios me libre— al señalar los casi cuarenta años entre la delineación de un objetivo y la parcial realización del mismo. Y menos si se tiene en cuenta que durante ese tiempo su programa de investigación historicomédica lo ha ido materializando en cuatro monografías importantes, de las que físicamente «llenan la mano»: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958), *La relación médico-enfermo* (1964), *La medicina hipocrática* (1970) y *El diagnóstico médico* (1981), especialmente significativa esta última por demostrarnos la vigencia hoy de su programa decenal de 1945-50, debidamente actualizado, en el doble sentido de la historia de hoy y de llegar hasta la medicina de hoy, la de los años 70-80, rompiendo con el tabú que detenía las investigaciones historicomédicas al comienzo del llamado «período de entreguerras» (1918-20).

Tampoco tiene la más mínima intención de reproche el traer a cuento la segunda vocación de Laín o su decisión de no querer marginarse de los acontecimientos político-intelectuales o socio-intelectuales de España o de la concreta vida madrileña. ¿Derroche de inteligencia y de genio intelectual propiciado por la situación del país y la propia biografía de don Pedro? ¿Deseo de superar el sentimiento de soledad de corredor de fondo a que la escasísima o nula vida científica colectiva de nuestro medio universitario e intelectual condena a quien se empeña en *hacer* ciencia —no política o gestión más o menos científicas— que trascienda los cotos de los especialistas? ¿Cómo pudo superar Laín la mostrenca realidad de los llamados círculos científicos españoles de los años 40 y 50? El propio Laín describe así esos círculos en 1951: «... la Universidad... mal dotada, más bien atónica, porque no podía ser ajena a la general desmoralización de nuestra vida civil, todavía no rehecha de la enorme sangría a que la habían sometido el exilio y la depuración, y de buen o mal grado habituada —once años bajo el mismo gobierno— a los modos y las prácticas del mediocre Ibáñez Martín... Alrededor de la Universidad, el mundillo de nuestra vida intelectual y literaria: estrecho, carente —salvo en casos excepcionales— de verdadera ambición, tarado por el entonces atmosférico vicio de reducir nuestro horizonte a los límites del patio de vecindad en que vivíamos; «parroquialismo», diría un anglizante. Y como marco general de esos tres círculos, una sociedad y un *establishment* político pocos sensibles a la ciencia o recelosos frente a ella, que de la universidad no esperaban más que estas dos cosas: una positiva, el anual suministro de títulos profesionales, y otra negativa, la carencia de disturbios estudiantiles en las aulas o en la calle».[10] Del CSIC baste decir que cuando se cesó a Ibáñez Martín, se le nombró presidente de esta institución.

[10] Ibid., *p. 385.*

Sin temor a pecar de exagerado y sin ánimo de lisonja, una obra como *La historia clínica* (1950) fue un mutante en la medicina española de 1948-50 y no un producto —todo lo genial que se quiera— de vida científica española colectiva, que no existía. No fue tampoco el producto adánico de un genio. Sí el resultado de un esfuerzo y un trabajo solitario y rigurosamente personal que supo conectar —también en solitario y de forma autodidacta— con uno de los momentos culminantes de la historia de la Medicina alemana y mundial: el que entre 1928 y 1932 representó el anuario *Kyklos* de Leipzig. En este sentido, el proyecto de historia de la Medicina —en su doble versión de programa de educación médica y de línea fecunda de investigación— que nos arrastró en los comienzos de los 60 en Valencia, fue el resultado no sólo de la continuación creadora del programa de Leipzig, truncado por el nacismo a partir de 1933, sino también del mestizaje a que sometió Laín en su persona a este programa al cruzarlo con una concepción de la historia aprendida de Ortega (historia como sistema de sus escritos *El tema de nuestro tiempo* e *Historia como sistema)* y de Zubiri (dinamismo histórico de su escrito *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico),* del que aprendió también en 1942 los recursos conceptuales (por ejemplo *physis, tekhne)* y la forma de utilizarlos, necesarios para el análisis textual, casi inmediatamente puestos en práctica por Laín en varios de sus iluminadores estudios sobre la medicina clásica y la ciencia medieval. Todavía para mi tesis —iniciada en 1964— fueron importantes las exégesis del «corporalismo naturalista» de los escritos biológicos de Aristóteles que hace Ortega en su inacabado libro de *La idea de filosofía en Leibnitz* o algunos de los artículos del libro de Zubiri *Naturaleza. Historia. Dios,* editado precisamente por Laín en sus años de director y fundador de la Editora Nacional.

No creo que las condiciones sociocientíficas y económicas con que fue planeado el CSIC, en el que Laín fundó en 1943 un instituto de historia de la Medicina, ni las que vivía la universidad española de los años 40 y 50, permitieran más de lo que a nivel institucional hizo Laín. No me refiero a la penosa situación, personal e institucional, de la no disponibilidad por Laín de un cuarto donde trabajar y poder recibir en su propia Facultad de Medicina, el edificio con la *ratio* más elevada del mundo de metros cuadrados por profesor; ni a la triste e indignada reflexión a que induce la anécdota de que a finales de los 50 el reducido grupito de fieles en torno a los dos despachos del CSIC en Medinaceli, pensaran —y lo hicieran— en la utilidad del regalo de una manta de viaje para abrigar las piernas de Laín, que ocupaba sistemáticamente sus tardes en esa parte del edificio de Medinaceli selectivamente gélida en invierno. Esas anécdotas lo que demuestran, entre otras cosas, es la imposibilidad de una continuidad institucionalizada, creadora y peculiar, del programa de *Kyklos* en las dos únicas instituciones posibles, la Universidad y el Consejo. El cuerpo sociocientífico español de entonces sólo tenía la vitalidad para poner en marcha los mecanismos necesarios para el rechazo de personas y programas de ciencia europea que, antes que nada, eran sospechosos o se armonizaban mal con concretos intereses personales. Si se analiza la España médica y científica de la época, el caso de Laín no es una excepción. Por poner dos ejemplos, piénsese en el autoexilio de Grande Covián o en «la triste, vergonzosa y al fin ineficaz peregrinación« —son palabras del propio Laín— en que él —pese a su rectorado y su línea directa con el gobierno— y el propio don Arturo Duperier, pretendieron que las aduanas españolas se abrieran para permitir que a la Facultad de Ciencias de Madrid

llegara el material regalado por el Reino Unido para que el físico español pudiera continuar sus investigaciones de los rayos cósmicos.[11] Eso sí que fue «tibetización» de la universidad española.

En realidad —y pese al período de su rectorado— vive en su carne la experiencia de un exilio interior como parte de un grupo político fracasado que acabó chocando con sus antiguos correligionarios franquistas y falangistas. Experiencia política del grupo que Laín ha llamado de «*ghetto* al revés». La política científica del franquismo hizo imposible —y no lo que el propio don Pedro llama su nula vocación y aptitud para el mando y la organización— el adecuado, por muy modesto que fuera, injerto del programa de *Kyklos* a nivel institucional. Sólo un detalle: la penosísima situación en 1940-50 del magnífico fondo bibliográfico historicomédico de la Universidad de Madrid, uno de los más valiosos y ricos de Europa, y el fracaso de don Pedro en convertirlo en algo vivo y dinámico distinto del depósito disperso, oculto y desorganizado que era entonces y que pese al personal esfuerzo de bibliotecarias excepcionales, continúa siendo hoy. Un historiador de la Medicina —o cualquier científico— no puede sobrevivir ni hacer obra estimable —y no me refiero sólo al plano personal— sin biblioteca. Y la propia institución que permite esa situación, no hace sino castrarse científica e intelectualmente cara al futuro. Esta fue una limitación que ha pesado en el posterior desarrollo de la historia de la Medicina en España. A nivel personal, Laín usó esos fondos bibliográficos de su Universidad, pero él sabe muy bien que algunas de sus mejores obras de investigación —por ejemplo *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* o su reciente libro sobre el diagnóstico— le han exigido viajes de consulta de fondos bibliográficos en el extranjero que un país como España debiera poseer. *Kyklos* vivió otro fecundo mestizaje cuando el grupo profesionalizado de quienes lo hicieron acabaron en Estados Unidos. La obra en este país de Owsei Temkin o de Edwin Ackerknecht, por citar a dos historiadores de la medicina de la misma generación que Laín, es impensable sin la Welsch Library de la Universidad Johns Hopkins, la biblioteca de la Anthropological Society de Nueva York o la de Wisconsin University en Madison. Y no me refiero solamente a la obra personal de estos científicos, sino al proceso mismo de institucionalización que consiguió la historia de la Medicina en algunas de sus Facultades de Medicina hasta 1970.

El tesón, la recia personalidad de Laín y su evidente prestigio personal, mantuvieron una pequeña plataforma en la Universidad y en el CSIC, sobre la que a partir de los finales años 60 y comienzos de los 70 —ya muy otras las condiciones sociopolíticas y socioeconómicas de España pese a la continuidad del régimen político franquista—, realizar en Madrid, con fuerte y directa influencia también sobre Valencia (la dotación final de la cátedra, e indirectamente y por carambola, de una agregaduría,[12] en diciembre de 1968 se debió a una personal intervención suya —y soy testigo de excepción— ante el entonces ministro de Educación José Luis Villar Palasí), el definitivo proceso institucional que no pudo hacerse en esa inicial etapa personalmente tan creadora que, por poner una fecha, concluyó el 11 de septiembre de 1951.

[11] Ibid., *p. 411.*

[12] *El que este último puesto de profesor se mantuviera en Valencia y saliera inmediatamente a oposición, se debió a la explícita voluntad de don Juan Barcia Goyanes, entonces Rector de la Universidad de Valencia.*

Sin dotación económica para sobrevivir —ni en la Universidad ni en el Consejo— toda la primera generación de iniciales discípulos de Laín atraídos por ese primer período de su actividad que culminó en 1950, se perdió. Creo que la ausencia en la Universidad española de esta generación ha sido muy perjudicial para el posterior desarrollo de la historia de la Medicina como disciplina académica. Pero éste es otro problema.

En apenas diez años —los transcurridos entre 1938 y 1949—, Laín supo llevar hasta sus últimas consecuencias planteamientos, muchos de ellos apenas esbozados, del programa de *Kyklos*. En efecto, en el Burgos de 1938 inició su aprendizaje en historia de la Medicina con las indicaciones recibidas de Paul Diepgen, catedrático de historia de la Medicina de lo que ahora es Humboldt Universität de Berlín (DDR), acompañadas del aprendizaje instrumental del latín y del griego. Estos idiomas, junto con el alemán, inglés, francés, italiano —aprendidos en sus años mozos— serán instrumentos que le posibilitarán *hacer* historia de la Medicina original. La solidez del aprendizaje de las lenguas clásicas quedó demostrado en las bellas y correctas traducciones de los documentos clínicos de la Grecia clásica (la historia clínica hipocrática), del *consilium* medieval o de los relatos patográficos de los siglos XVI, XVII y XVIII, utilizados en su libro *La historia clínica*, o en sus ejemplares monografías *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* y *La medicina hipocrática*, esta última otro punto final y superlativo de un pequeño esqueje plantado también en *Kyklos* por Owsei Temkin. ¿Por qué en muchos de los actualmente llamados profesionales de historia de la Medicina falta esta exigente preparación básica? Una lección de la biografía de Laín que, por vía ejemplar, más me ha impresionado es esa capacidad suya de poner en práctica la doctrina que él llama del «como si»: trabajar en la situación en que uno se encuentre, por penosa que sea, como si esa situación fuera a durar siempre; no esperar tiempos mejores o situaciones óptimas. Algo que en España quienes vivimos nuestra disciplina alejados de los pocos núcleos documentales existentes (bibliotecas, archivos), debemos practicar continuamente. Ahora bien, ¿por qué escribió a Paul Diepgen solicitando consejos para iniciarse en historia de la Medicina y por qué incorporá ésta a un proyecto vocacional y profesional ya bastante definido?

Los datos suministrados por el propio Laín en su autobiografía, nos permiten elaborar una respuesta.[13] La decisión de incorporar la historia de la Medicina a su proyecto vocacional y profesional y de escribir al profesor alemán fue consecuencia de la tremenda conmoción que para quienes la vivieron en su carne fue la guerra civil española, y de la seducción que sobre Laín ejercía entonces la cultura universitaria alemana. Me explico. A través de una serie de peripecias académico-biográficas, Laín concluyó sus estudios de Química (1927) y de Medicina (1930) con el convencimiento de que su vocación intelectual debía caminar por el cultivo *teórico* del área de estudio que eligiese. En su autobiografía cuenta muy bien cómo esa área pasó de la «materia cósmica» (estudio teórico de la química física) a la «intimidad del hombre» (psiquiatría más antropológica que manicomial). Lo que en su vida pasó —desde el punto de vista profesional— entre 1930 en que concluyó sus estudios de Medicina y el invierno de 1936 en que don Juan Barcia Goyanes le propuso dar un curso de verano en Santander que tuviera como

[13] *Para los detalles contados y para los que a continuación siguen, véase* Descargo, *pp. 137-39 y 154-55.*

objetivo «el delinear... una idea... integral y humana de la enfermedad y de su tratamiento», no hizo sino confirmar su vocación de estudioso teórico de problemas que pronto iban a concretarse definitivamente. En efecto, la preparación de esa curso fue decisiva. La frenética ilusión con que se lanzó a la preparación de su parte —«leí y leí con tensa vehemencia; compuse multitud de esquemas personales»— dio como fruto que por primera vez en su vida se encontrara vocacionalmente a sí mismo ante «la perspectiva de caminar hacia una antropología por igual filosófica y médica» intentando, por ejemplo, «estudiar cómo la enfermedad es siempre un acontecimiento vital de quien la padece, además de ser una lesión anatómica y un desorden bioquímico de su cuerpo». Esta fue una de las veinte cuestiones abordadas «que *como posibilidad intelectual* rápidamente me apasionaron». También entonces vio claro que la plataforma profesional adecuada para llevar a cabo ese proyecto era la cátedra universitaria. Para nada aparecía la historia de la Medicina.

Si la guerra civil comenzada el 18 de julio de 1936, impidió a Laín impartir la parte del curso que le correspondía, su mismo drama iba a despertar en él con fuerza la conciencia histórica. La historia era la única posibilidad que se abría desde un presente atormentado que tenía un pasado que había que comprender si se quería proyectar un futuro nuevo. Años más tarde Laín definirá el saber histórico como «un recuerdo de lo que fue al servicio de una esperanza de lo que acaso sea».[14] La historia se le plantea como profunda exigencia vital. Es entonces, en 1938, en lo que él llama «cavilaciones del Hotel Sabadell» en Burgos, cuando encontró la definitiva clave metodológica para abordar las dos áreas que consumirán lo mejor de sus energías intelectuales: el problema de la cultura y la ciencia en España, y la construcción de una antropología médica. Esta última hecha a través de la historia de la Medicina. Así entendida la antropología médica, se presentaba como «un dominio intelectual... prácticamente virgen, acaso por su posición intermedia entre la medicina teórica, la filosofía y la historia del saber médico».[15] La cátedra universitaria sigue siendo la plataforma adecuada y buscada; «en el orden concreto de los proyectos personales, ¿no podría ser ese (la antropología médica a través de la historia de la Medicina) un camino hacia la docencia universitaria?»[16] Su formación alemana —amplió estudios de psiquiatría como pensionado de la Junta en Viena (1932)— y la evidente seducción que en él ejercía entonces la cultura y universidad alemanas, le movieron a escribir al profesor de historia de la Medicina de Berlín. No había nadie en España con una mínima autoridad científica en este campo.

Laín dio a la historia de la Medicina un sello muy personal, inexistente en Alemania o en cualquier otro lugar, al convertirla en un estadio —e instalarla teóricamente en una situación ancilar— de lo que él llamó «su» vocación: la «metódica elaboración de la historia de la Medicina al servicio de la antropología médica».[17] Evidentemente no se trata de un estadio en un ascender perfectivo, al estilo comtiano. Sí, en cambio, el recurso metodológico, a la vez que uno de los anclajes reales —el otro era la realidad

[14] Mi oficio, *p. 65.*

[15] Descargo, *p. 249.*

[16] Ibidem.

[17] Ibid., *p. 268.*

biomédica misma que se intentaba explicar por vía intelectual—, que impedía que la reflexión antropológica médica —por genial que fuese— corriese el riesgo de quedarse en mero «caldo de cabezas». Historia y teoría será un binomio siempre constante en los acercamientos de Laín. La historia será un arma de análisis, un instrumento de reflexión. Creo que haber demostrado su eficacia y fecundidad en el mundo médico es uno de los motivos de satisfacción personal e intelectual de Laín. Ese es uno de los aspectos que me deslumbró en Valencia. La labor de antropólogo médico era «su» vocación, no la de ninguno de los que a comienzos de los años 60 nos movíamos por Valencia o fuera de Valencia, aunque la utilización de muchos de sus logros teóricos y conceptuales como antropólogo médico resultara extraordinariamente fecundo en el análisis y comprensión de un concreto problema historicomédico. Se producía un interesante «feedback» entre ambas disciplinas.

Quisiera destacar otro aspecto íntimamente relacionado con lo anterior y que ya ha sido aludido. Aspecto que no dejó de operar positivamente sobre el entonces pequeño y modesto grupito de Valencia. Me refiero a su condición de profesor universitario y al modo como la ejerce. En efecto, por lo explicado, la cátedra no podía ser otra cosa que la plataforma profesional desde la que llevar a cabo su programa de antropología médica desde la historia de la Medicina. Es más, al contrario de lo que suele acontecer a la inmensa mayoría de catedráticos españoles —y más si lo son de las llamadas escuelas profesionales—, con el paso de los años, y especialmente desde febrero de 1956, la realización de su programa científico *desde* la cátedra se quintaesenció. Será el Laín profesor universitario que yo conocí en 1961, que tras romper total y definitivamente con el régimen franquista, que demostró entonces su «radical incapacidad para revisar y rebasar sus presupuestos político-sociales y político-religiosos», podía ser él mismo, «una persona —como de sí mismo escribe— que tras tantas vicisitudes alienantes y tras tantos engañosos espejismos, definitivamente había encontrado su propia realidad íntima: esa recoleta estancia interior y esa personal instalación en la vida donde por modo indiscernible se funden entre sí, con gozo en unos casos, con dolor en otros, la conciencia de lo que uno es, quiere ser y puede ser y la conciencia de lo que uno no es, no quiere ser y no puede ser».[18] Lo que era, quería ser y podía serlo, por lo que respecta a la historia de la Medicina ya ha quedado más o menos expuesto.

Desde que ganara la cátedra (1942) abandonó la práctica profesional —su «tienda psiquiátrica»— después de resistir en ese mismo año, recién ganada la cátedra, la doble tentación —económica y científica— de la interesante oferta, hecha por don Carlos Jiménez Díaz, de iniciar y cultivar la patología psicosomática en el seno de su equipo médico. «Decidí seguir —nos cuenta— hasta el fin de mi vida el incierto camino de profesor-escritor.»[19] Cosa que ha cumplido y viene cumpliendo. No pretendo explicar cómo salió adelante en este empeño en una universidad que hasta la segunda mitad de los años sesenta no supo pagar con un mínimo decoro a su profesorado superior y posibilitar el reconocimiento oficial de la dedicación exclusiva a la doble tarea universitaria de hacer ciencia y enseñarla. No sé en Madrid, pero en la Valencia de los años 60

[18] Ibid., *p. 441.*
[19] Ibid., *p. 347.*

uno de los muy pocos profesores que cumplía esa función «en exclusiva» era el de historia de la Medicina. No me cabe la menor duda que en la terca decisión de José María influyó, por vía de ejemplo, la propia instalación profesional de don Pedro. En ese ambiente crecí. Dedicación a la historia de la Medicina desde la condición de profesor universitario en la Facultad de Medicina como única actividad profesional, fue algo íntimamente unido al descubrimiento e internalización del programa de Laín de la historia de la Medicina como disciplina médica para uso y servicio de los médicos.

La idea de la historia, aprendida en una Facultad de Medicina, como instrumento válido y necesario para profundizar en los problemas médicos, la verifiqué cuando estudiante, en mí y en los mejores de mis compañeros de Facultad. Como profesional, durante casi veinte años, en la universidad española y no española, he intentado llevarla a la práctica. Las mejores satisfacciones de mi vida académica las he experimentado cuando en Valencia, en Granada o, ahora en Santander, mis alumnos al fin de una sesión de seminario, en el comentario apretado o un poco jadeante tras la clase, en la charla informal en torno a un café o una cerveza, en el encuentro impensado al cabo de años de haber concluido la licenciatura, me dicen —cada uno a su modo— que entienden y hacen mejor la medicina desde que dieron «la historia» y desde la historia, lectores ya «enganchados» de los clásicos. Una historia de la Medicina que sigue siendo útil y necesaria al médico, al estudiante de medicina; que sigue mostrando la vitalidad de un programa explícitamente lanzado por Laín en 1950 en esa ya clásica pieza del análisis histórico del acto clínico que es *La historia clínica.* Libro que desde aquí pido a su autor que reedite.

Luis García Ballester

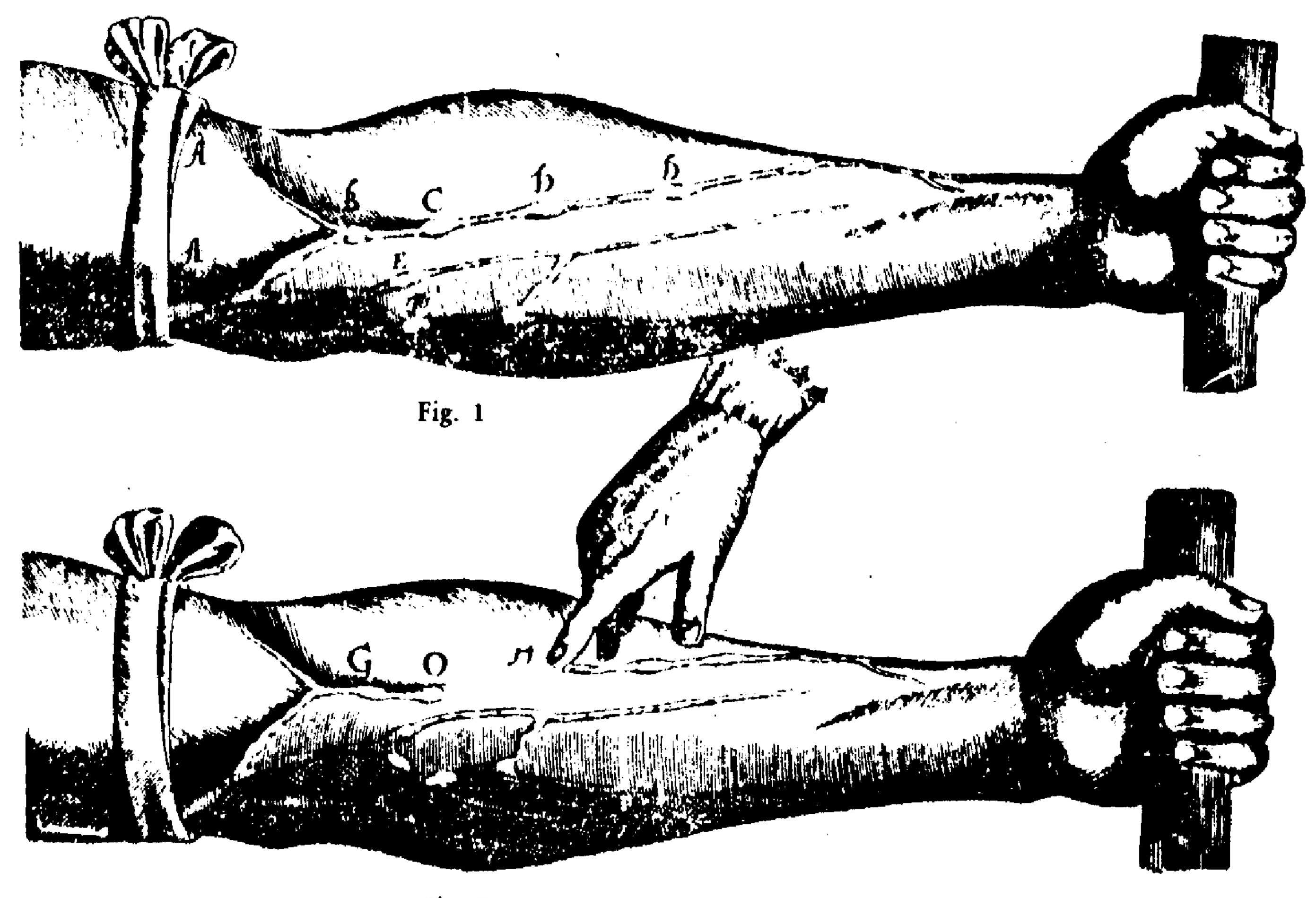


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

William Harvey: De moto cordis (1628)

El método histórico como instrumento de análisis

Pretender analizar la aportación de Laín Entralgo a la historia del saber fisiológico no deja de ser un atrevimiento. Tampoco es nuestro objetivo. Lo que deseamos plan tear en este artículo es la forma en que el profesor Laín ha abordado el problema e dos momentos culminantes de la fisiología moderna: Guillermo Harvey (1578-1657 y Claudio Bernard (1813-1878). Supone un verdadero reto estudiar estos dos grande hitos partiendo de los cuatro puntos que postula Laín como el fundamento metódic de la historia de la medicina: 1.°) En la estructura real de la medicina «se articula unitariamente dos estratos: uno de carácter histórico, formado por las doctrinas y la técnicas que acaban pasando a la historia», y otro de orden transhistórico, tocante la realidad genérica de lo que en el hombre es invariable (su *naturaleza)* y a la realida singular de lo que en cada hombre es humanamente propio (su *persona).* 2.°) «El c nocimiento histórico puede y debe ser preámbulo y fundamento del conocimiento sis temático.» 3.°) «Tanto el saber médico como la práctica de la medicina, ésta en su d ble condición de acto técnico y acto social, reflejan el sentido y la estructura de la situa ción histórico-cultural a la que pertenecen.» 4.°) «El saber médico reobra sobre el sabe general de que procede y en alguna medida le configura.» Cuando Laín propone explí citamente este fundamento metódico (1965), ya ha publicado los estudios antes men cionados sobre los dos grandes fisiólogos (1948); sin embargo, podemos encontrar e su forma de análisis la proyección de estos cuatro puntos. En su estudio preliminar a la traducción castellana de la *Introducción al estudio de la medicina experimental,* al analizar la actitud de Cl. Bernard en lo referente a la impersonalidad de la ciencia comenta en una nota a pie de página: «Tal vez haya que matizar un poco estas expre siones de Cl. Bernard, de acuerdo, por lo demás, con su propio pensamiento. La ver dad científica es en sí misma impersonal; pero su descubrimiento, la andadura hast llegar a ella, es negocio personalísimo, muy influido por la singular condición y po la situación del que la encontró. La biografía de Harvey (modo de ser, cronología, vici situdes, etc.) no es indiferente respecto al descubrimiento de la circulación mayor, aun que la verdad de ésta sea válida para todos y para siempre». ¿No está implícito en est párrafo el camino que debe seguir el historiador para ofrecer una interpretación ade cuada del objeto de su investigación? Veamos de qué forma correcta aborda el análisis de los grandes hitos antes mencionados.

Hay dos hechos fundamentales en las obras de Harvey y Bernard, en torno a los cua les gira la trascendencia de su significación histórica: el problema del método. Desd las primeras páginas de uno y otro estudio, Laín enunciará la hipótesis de trabajo qu

irá verificando posteriormente desglosando los elementos constitutivos de un complejo entramado, que formarán la indisoluble unidad hombre, persona, obra y época. Así, al referirse a lo definitorio en Harvey fisiólogo, hablará de su «positivismo aristotélico» y al buscar el común denominador personal e histórico en la obra de Cl. Bernard dirá que es «la pulcritud y ansia de absoluto». ¿Pero es que el aristotélico Harvey no buscaría coherentemente el absoluto con más motivo que el fisiólogo francés dada su instalación a caballo de lo antiguo y lo moderno? Precisamente esta aparente contradicción obedecería a dos situaciones personales y biográficas tan distintas que sólo desde su estudio pueden llegarse a comprender plenamente. Lo asombroso en Pedro Laín es la capacidad de penetración en el núcleo del problema y así, una vez planteadas las cosas en plena incongruencia de unos hechos con otros, llega a la síntesis que les darán sentido: lo que él llama los *supuestos.*

El método es un camino, pero ¿un camino para qué? ¿Qué características debe reunir el camino según el objetivo? Las dos grandes preguntas nucleares que se formula permanentemente todo aquel que quiera poseer su obra y por lo tanto, los interrogantes fundamentales de nuestros fisiólogos. Pero el problema del método está íntimamente unido a un supuesto determinante de muchas de las actitudes de un científico: el concepto de naturaleza. Así pues, analizando con detalle y precisión cual fue la idea de naturaleza en los comienzos de la fisiología moderna (Laín gusta en llamar a *De motu cordis* [1628] de Harvey «Incipit physiologia nova»), y en la obra de quien sería calificado como «la fisiología misma»; podemos encontrar las raíces teóricas de su planteamiento metodológico.

Frente al optimismo de Galeno que piensa que puede conocer el «cómo» y el «para qué» de la Naturaleza, la actitud inicial de Harvey delata inseguridad y desconfianza. La sabiduría tradicional no es un suelo firme para sus deseos de conocer los fenómenos naturales y la observación de los mismos le sitúa en un auténtico desconcierto: «la oscura noche de la Naturaleza», dice en *De generatione animalium* (1651). Sin embargo, la dificultad que plantea este hecho no puede ser paralizante para un científico moderno y así afirma en otro lugar que «la Naturaleza misma es el más fiel intérprete de sus arcanos: lo que en una especie muestra de manera intrínseca y oscura, lo despliega en otra más clara y patentemente». Primera premisa, pues: abandono del iatrocentrismo morfológico y siguiendo al maestro Aristóteles, estudiar el fenómeno como un principio común al hombre y animales, es decir, lo que Laín llama en la obra de Harvey y siguiendo la terminología de Aristóteles «primeros principios». El cómo llegar a ellos sería la segunda premisa metodológica del inglés y aquí es donde el profesor Laín despliega espectacularmente la riqueza de resultados que puede obtenerse con su sistema de análisis. Comienza diciendo que «todos cuantos consideran que el método de Harvey es un ejemplo vivo e inmediato de la inducción baconiana —esto es, casi todos los que sobre Harvey han escrito— se sorprenderán oyéndole decir que su método científico es el de Aristóteles». Veamos la prueba. He aquí, según el filósofo griego, el orden en la adquisición del conocimiento: de la sensación permanece lo sentido; de la permanencia de lo sentido resulta la memoria; de la memoria múltiple, la experiencia; de la experiencia, la razón universal, las definiciones y los axiomas comunes. El texto concluyente de Harvey que cita Laín no deja lugar a dudas: «Nadie puede llamarse con

verdad prudente o sabio si no ha entendido por propia experiencia, mediante una memoria múltiple, una sensación repetida y una observación diligentemente ejercitada, que las cosas son efectivamente así».

Como ya hemos dicho anteriormente, para Pedro Laín, Harvey no es simplemente un aristotélico, sino un «positivista aristotélico». ¿En qué sentido? Aquí retoma el problema de los «primeros principios». El experimento harveyano es una treta ingeniosa para que la naturaleza se vea forzada a decirnos la verdad, pero la verdad buscada no es absoluta, ni esencial, ni siquiera causal. Es un verdad de «hechos» que bien podríamos llamar genéricos. No le preocupa el «porqué» sino el «que». Ahora entendemos plenamente la síntesis definitoria de Laín. Nótese además que estos hechos universales o genéricos son todavía rigurosamente intuitivos, que Harvey no hace aún la fisiología de leyes formales que luego postulará Claudio Bernard. Aspira pues a un saber sensorial; «quiere decir con figuras a nuestra imaginación y, a través de ella, a nuestro entendimiento, lo que sucede en el cuerpo y cómo sucede». El hombre, el científico, el ciudadano inglés; todo junto, se ve reflejado en el problema del método. De formación moderna y tradicional, servidor del Rey en plena convulsión republicana; fiel a la filosofía de Aristóteles pero empirista practicante.

Doscientos treinta y siete años después de la edición príncipe del escrito *De motu cordis* (1628), aparece en París el máximo exponente de la reflexión metodológica acerca de la investigación fisiológica, la *Introduction à l'etude de la médecine expérimentale* (1865) de Claudio Bernard. La actitud del fisiólogo francés, como la de Harvey, también es de inseguridad y desconfianza. Lo primero en orden al conocimiento obtenido por la experimentación analítica: «El hombre puede más de lo que sabe». Desconfianza en la idea experimental que sugiere el comienzo de una laboriosa andadura hasta su verificación; en lo que él llama idea *a priori*. La idea *a priori* se apoya siempre sobre dos columnas: una observación y el saber científico del observador acerca de lo observado. La observación puede ser torpe o errónea, lo cual obliga en principio a dudar de ella. La duda, en este caso, es pura humildad. Más, por otra parte, todas las teorías científicas aprendidas, hasta las de más crédito, no pasan de tener una validez provisional. Frente a ellas y a lo que de ellas haya en la idea *a priori*, la duda del investigador expresa el ejercicio de su libertad; pero libertad que tiene como base la desconfianza: «en la naturaleza —afirma Bernard— lo absurdo según nuestras teorías no es siempre imposible». Sin embargo, la actitud intelectual ante el resultado de la investigación, alcanza un mayor nivel de optimismo del que hacía gala Guillermo Harvey. Laín Entralgo resume este hecho, acorde con todo lo demás, de la siguiente manera: «El fisiólogo, como el físico y el químico, nunca podrá conocer el *por qué* de los fenómenos que estudia; el *cómo* es su única meta posible». Vemos como del análisis de la obra de Harvey y Bernard el profesor Laín concluye un hecho verdaderamente importante para la historia del pensamiento fisiológico: el inglés se conformaba con saber el *qué*, para el fisiólogo francés ya es posible expresar el *cómo*, lo que hemos llamado anteriormente leyes formales. Por otra parte Claudio Bernard no se contenta con un mero enunciado legal sino que problematiza lo analizado en su «ansia del absoluto». Actitud distinta a la de Harvey y que obedece a supuestos y realidades distintas.

Para Bernard «la relación de un fenómeno con una causa determinada es necesaria

e independiente de la experiencia, es forzosamente matemática y absoluta». Precisamente esta idea del comportamiento matemático de los fenómenos naturales, posibilita que una vez encontradas las relaciones existentes a través del análisis, sea posible enunciar leyes normativas. Hasta ahora todo muy positivista y acorde con los esquemas históricos circulantes sobre nuestro autor. Como en el caso anterior, el método lainiano permite profundizar en las apariencias y presentarnos un Claudio Bernard complejo y contradictorio que rompe con el simplismo de la definición tópica de «hombre del positivismo». De nuevo el concepto de naturaleza es la clave del problema. En este caso el hilo conductor para llegar al núcleo del supuesto es el análisis de lo que Claudio Bernard llama «idea directriz». Para ello realiza una penetración en la intención de su creador, según los tres aspectos que pueden distinguirse en sus dispersas y fragmentarias explanaciones del tema: un aspecto figurativo, otro operativo y otro entitativo.

La idea directriz aparece como un *dessin idéal,* como un «dibujo preestablecido», repite en otra parte. El huevo es, por tanto, y simultáneamente, un *devenir* y un recuerdo «evolutivo» del ser de que procede; memoria y prospección biológica. De todo ello puede deducirse claramente una vuelta a las doctrinas preformacionistas, después del epigenismo romántico. Pero su preformacionismo no es comparable al de los siglos XVII y XVIII y frente al inclusionismo material y aun mecánico de éstos, la idea de Claudio Bernard es más profunda, «acaso influido por la morfología idealista, es una tesis metafísica». «El pensamiento de Claudio Bernard —remacha el profesor Laín en una nota— está más próximo al *archeus faber* de van Helmont que al *animáculo* preformacionista.»

La idea directriz posee también una esencial dimensión operativa: es «idea» en cuanto «dirige». Cualquier movimiento de los seres vivos es ejecutado por procesos físicos y químicos pero la «propiedad evolutiva del huevo —dice Bernard—, que producirá un mamífero, un pájaro o un pez, no es cosa de la física ni de la química». En otro lugar concluye el fisiólogo categóricamente: «Hay en el fenómeno vital... dos órdenes de causas: en primer término, una causa primera, creadora, legislativa y *directriz* de la vida, inaccesible a nuestros conocimientos; en segundo término, una causa próxima o *ejecutiva* del fenómeno vital, que siempre es de naturaleza físico-química y cae bajo el dominio del experimentador». ¿Debemos resignarnos, entonces, a la mera enunciación de la idea directriz, a declarar que el biólogo necesita admitir la entidad a que ese nombre se refiere? Si el biólogo fuese lo que el positivismo pretende, la contestación tendría que ser afirmativa, pero Laín ya ha indicado anteriormente al analizar la idea *a priori,* que en el positivismo de Claudio Bernard pueden encontrarse no pocos elementos románticos. Siguiendo el estudio en profundidad, llega a la fórmula que permite definir la actitud intelectual del fisiólogo francés ante el problema: «la metafísica, enseña el gran fisiólogo, "es necesaria a nuestro espíritu", aunque por sí misma no sea capaz de resolver un solo problema científico; y, por otra parte, la vida, que "se refiere al mundo *físico,* está sumergida en el mundo *metafísico*". Estas son las hondas razones por las cuales Claudio Bernard, sin ser filósofo, más aún, queriendo no serlo, desgrana acá y allá ideas o expresiones sueltas acerca de la realidad de la idea directriz».

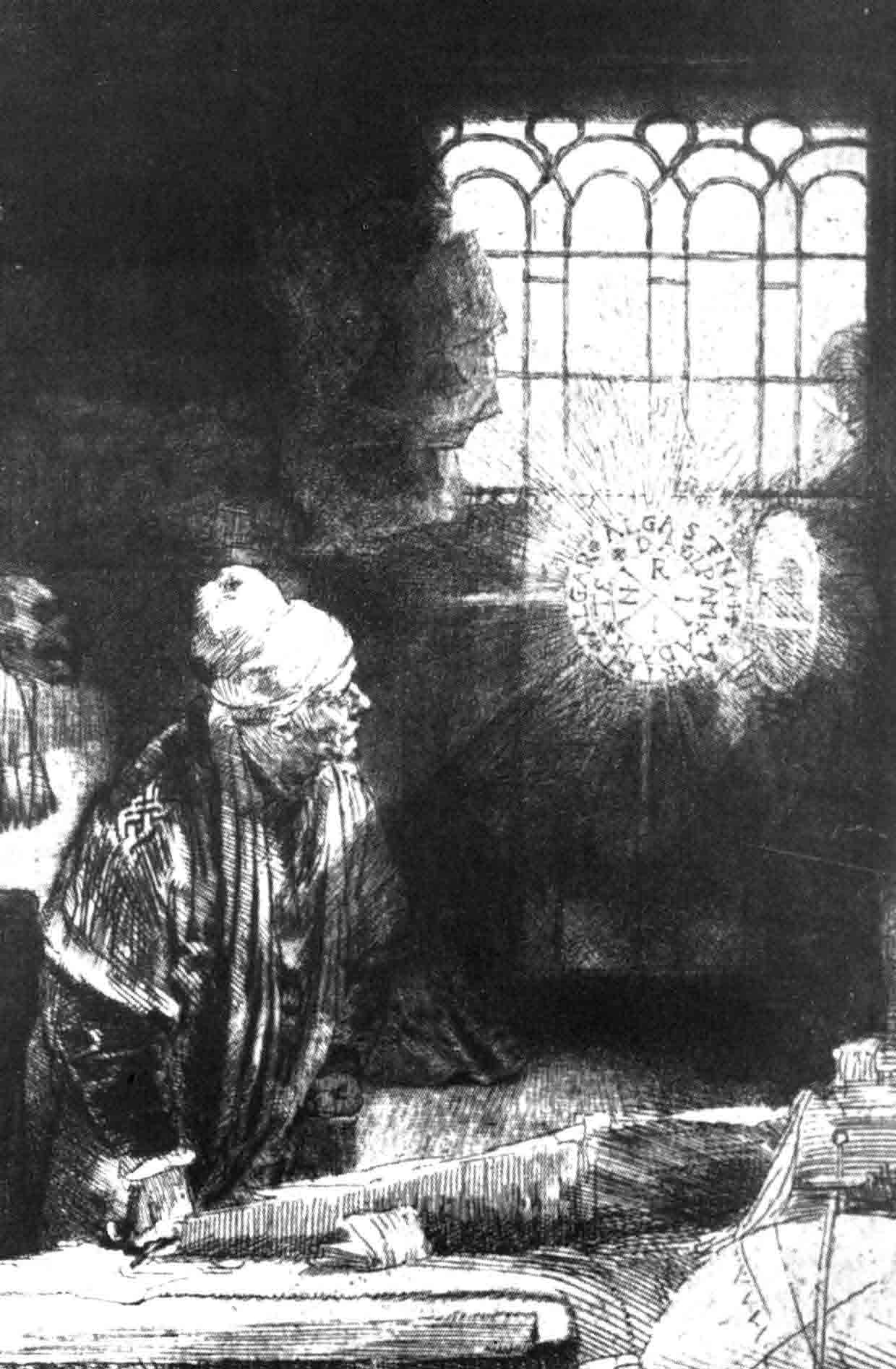
La idea directriz, es pues y en último extremo una «fuerza metafísica» en el triple sentido que utiliza Bernard este término: el orbe de las que él llamada causas primeras; las construcciones racionales de nuestro espíritu para entender la realidad; y la realidad

de un espíritu contrapuesto a la materia y a la mecánica. El análisis detallado de Laín, permite ahora entender que la idea directriz sea, en el pensamiento de Claudio Bernard, las tres cosas al mismo tiempo.

Pero el elemento determinante de toda esta compleja actitud, se reduce en último caso al «supuesto naturaleza». Por ello, cuando Laín puede, por fin, aclarar este problema nuclear en la obra de Bernard, nos ofrece la síntesis que nos hará comprender la coherencia de elementos tan diversos. Comienza manifestando una de las facetas menos positivistas en nuestro hombre: su indiscutible naturalismo. Replanteando la cuestión del método, después de haber estudiado la idea directriz afirma: «Otra razón obliga al fisiólogo a la humildad. Además de no poder pasar del *cómo* al *por qué,* el experimentador carece de toda posibilidad de crear: "no hace más que *realizar* condiciones nuevas, pero no *crear* nada ni en fuerza ni en materia"; no puede sino obedecer las leyes inmutables de la naturaleza. El médico, servidor de la naturaleza, había dicho el viejo Hipócrates y repite a su manera Claudio Bernard». ¿Pero qué es la naturaleza su manifestación en «idea»? La clave que utiliza Laín es el descifrar el concepto de «ley natural» ya que según el fisiólogo «las leyes de los fenómenos son en cierto modo las ideas de la naturaleza. Se desarrollan y manifiestan lógicamente por medio de fuerzas y materiales extraídos del depósito cósmico general». Esta idea de ley natural como *potencia creadora* de realidades nuevas, las cuales para Claudio Bernard «existen virtualmente en las leyes inmutables de la naturaleza» es la manifestación de una concepción de la naturaleza como un inmenso ser viviente, creador y ordenador. La idea de *Physis* de los antiguos helenos, y de macrocosmos en Paracelso y van Helmont, revive en lo más hondo del pensamiento cosmológico de Bernard, pero posiblemente más influido por la especulación biológica de la *Naturphilosophie* alemana de lo que en principio podría pensarse. No puede extrañar su coincidencia con ciertos puntos de vista de R. Virchow; o que una vez llame «instintos» a las regularidades de los fenómenos naturales.

El hombre científico que pasó por ser un producto típico del positivismo francés, ha sido despojado con el método lainiano de las apariencias y nos ha mostrado lo más profundo de su pensamiento, mucho más mestizo y vital que el de un brillante y frío investigador. La «fisiología misma» ha dado paso a la persona Claudio Bernard.

Emilio Balaguer Perigüell



Los supuestos teóricos de la experimentación biológica

Temprana fue la preocupación de Pedro Laín Entralgo por el logro de una comprensión histórica del problema del experimento biológico, desde los presocráticos hasta la actualidad. Desgraciadamente, no ha consagrado al tema una exposición sistemática que permita al lector una visión ordenada y completa de la evolución de los supuestos que han dado sucesiva base al concepto de experimento biológico. El que se interese por tal cuestión, deberá espigar entre sus obras, y aun así no logrará tampoco en plenitud su objetivo, ya que algunos aspectos más sistemáticos de esta historia han sido fruto de cursos monográficos y conferencias, no recogidos luego de forma impresa.

Sería descabellado, aparte de arduo, el intento de ofrecer en estas páginas el panorama general cuya manquedad actual queda aludida. Voy a limitarme, de una parte, a recopilar la bibliografía lainiana sobre el material disperso, cronológica y sistemáticamente ordenada, que podría servir al investigador futuro para llevar a cabo el intento más arriba señalado. Pero apoyado en la brillante metáfora orteguiana de la incitación —a ella aludiré después—, intentaré además exponer sobre la estructura del pensamiento de mi maestro, su idea del experimento antiguo y harveyano, amén de un posible capítulo, el correspondiente al resto del mundo moderno, de la historia del experimento biológico.

I Parte. Bibliografía

Cronológica

1. *Vida y obra de X. Fr. Bichat.* Clásicos de la Medicina. Madrid, 1946.
2. *Claude Bernard y la experimentación fisiológica.* Clásicos de la Medicina. Madrid, 1947.
3. «Fisiología antigua y fisiología moderna». *Med. Esp.* XVIII: 1-14, 1947.
4. *Vida y obra de Guillermo Harvey.* Buenos Aires, 1948.
5. *Harvey en la historia de la biología.* Clásicos de la Medicina. Madrid, 1948.
6. *Dos biólogos: Claude Bernard y Ramón y Cajal.* Buenos Aires, 1949.
7. *La Historia Clínica. Historia y teoría del relato patográfico.* 1.ª ed., Madrid, 1950; 2.ª ed., Barcelona, 1961.

Rembrandt: Fausto ante el Espejo mágico. 1652

8. «Harvey in the History of scientific Thought». *Journ. Hist. Med.*, XII: 220-231, 1957.

9 .*Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea.* 1.ª ed., Barcelona, 1954; 2.ª ed., Barcelona, 1963.

10. *Grandes médicos.* Barcelona, 1961.

11. «Ciencia helénica y ciencia moderna: la *physis* en el pensamiento griego y en la cosmología postmedieval». *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos.* Madrid, 1961; págs. 153-169.

12. *Panorama histórico de la ciencia moderna,* Madrid, 1962. (En colaboración con José M.ª López Piñero.)

13. «Galileo y la ciencia moderna». Comunicación a la Sociedad Esp. de Historia de la Medicina (2 de junio de 1965). (No publicada.)

14. «La obra de Claude Bernard en la historia». *Bol. Soc. Esp. Hist. Medicina,* VI: 38-40, 1966.

15. «Tres reflexiones sobre la investigación biológica». Curso dictado en el Centro de Investigaciones del C.S.I.C. en los meses de noviembre y diciembre de 1968. (No publicado.)

16. *La medicina hipocrática.* Madrid, 1970.

17. «Historia del experimento científico». Conferencia pronunciada en el Centro de Investigaciones Biológicas del C.S.I.C. el 16 de mayo de 1972. (No publicada.)

18. «Estructura y función de la biología actual». Discurso de clausura de la Reunión Plenaria de la División de Ciencias Matemáticas, Médicas y de la Naturaleza del C.S.I.C. el día 8 de junio de 1973. (No publicado.)

19. «La obra de William Harvey y sus consecuencias». *Historia Universal de la Medicina,* vol. IV, Barcelona, 1973; págs. 235-249.

20. «El método experimental en Biología: aproximación histórica». Curso dictado en el Seminario de Historia de la Medicina y de las Ciencias de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid en marzo de 1976. P. Laín ofreció dos lecciones: «La experimentación biológica en el mundo antiguo», el 3 de marzo, y «El experimento biológico después de Cl. Bernard», el 17 del mismo mes. (No publicadas.)

21. «Los orígenes de la experimentación biológica». *Actas de la Real Academia de Medicina de Valladolid,* 1976; págs. 21-38.

22. *Historia de la Medicina,* Barcelona, 1978.

23. *Lecciones de Historia de la Medicina. Anatomistas, fisiólogos, patólogos.* Madrid, s/a. (Apuntes de clase).

Sistemática

Al tema del experimento biológico en el *mundo antiguo* —desde los presocráticos a Galeno— están especialmente consagradas las aportaciones de Laín (17), (20) y (21). También aparece el tema en (5), páginas 9-35 y 99-122; (11), páginas 153-160; (16), páginas 93-95; (19), páginas 243-244; (22), páginas 67-71 y 83-92; (23), páginas 113-114 y 284-286 (Fisiólogos).

El *experimentum medieval* ha sido estudiado por Laín en (7), páginas 85-96; (11), páginas 160-169 y (22), páginas 202-203 y 214-215.

El experimento biológico en el *mundo moderno* (siglos XVI-XVIII) ha sido preferentemente cultivado por Laín, y en parte se halla sistemáticamente expuesto. Véase a tal respecto:

Siglo XVI. (3); (5), páginas 9-35; (9), páginas 12-14 y 78-79; (10), páginas 7-8; (12), páginas 102-105; (15); (17); (22), páginas 246-250 y (23), páginas 284-287 (Fisiólogos).

Siglo XVII. (4); (5), páginas 99-122; (8); (9), páginas 128-131, 157-158 y 172; (10), páginas 125-137; (12), páginas 156-160, 182, 185-186; (13); (15); (17); (19), páginas 244-246; (22), páginas 254-255, 278-281 y 290; (23), páginas 244-246 (Fisiólogos).

Siglo XVIII. (9), páginas 288-293; (12), páginas 242-246; (17); (22), páginas 304-307 y (23), páginas 344-348 (Fisiólogos).

El experimento biológico en el *siglo XIX* ha sido estudiado en (1), páginas 18-28 y 35-37; (2), páginas 14-108; (6), páginas 18-97; (9), páginas 373, 403-405, 531-532; (12), páginas 267-268, 294-295 y 365-366; (14); (15); (17); (22), páginas 396-399 y 440-441; (23), páginas 351-352 y 362-363 (Fisiólogos).

La problemática *actual* del experimento científico ha sido estudiada por Laín (15); (17); (18); (20); (22), páginas 556-577.

II Parte. El experimento biológico en la antigüedad y en el mundo moderno

Rompiendo con la estructura formal de todo trabajo científico, he querido en la primera parte de esta contribución exponer la bibliografía y otras aportaciones lainianas al tema de la historia del experimento biológico, para mostrar así toda su complejidad y las dificultades que entraña su estudio sistemático.

Escribía Ortega en 1924 que «la palabra que más sabor de vida tiene para mí y una de las más bonitas del diccionario, es la palabra ''incitación''». A diferencia de la física, agregaba, donde sólo existen causas, en biología existe la incitación; la espuela que roza el ijar del caballo y es mínimo pretexto para transformarse en exuberante corveta, sería espléndido ejemplo de esta incitación.[1]

Así me ocurre ahora: incitado por el material recopilado, ¿sería posible llevar a cabo aquella sistematización y ofrecer una exposición formal de este problema histórico? Es evidente que sí: la estructura del trabajo viene ofrecida por la riqueza sugestiva de la obra de Laín, por sus múltiples datos que sólo precisan de lecturas complementarias y de un mayor conocimiento de las fuentes correspondientes a cada época. Pero, ¿es ahora el momento de poner manos a tal empresa?

Para mí, al menos, no. Mas incitado en lo más profundo de mi ser, y a la par incitante de otras mentes más claras que pudieran abordar mejor el tema, quiero ofrecer en esta segunda parte un ejemplo de lo que podía ser tal obra, consagrando unas reflexio-

J. Ortega y Gasset, «El origen deportivo del Estado». O. C., *vol. II, 7.ª ed., Madrid. 1966; pp. 611-612.*

nes a la investigación biológica en el mundo moderno, fruto del pensamiento de Pedro Laín y adornadas con lecturas propias. Dos momentos habrá de distinguir el lector en esta empresa. Los parágrafos 1 y 2 suponen la sistematización y compilación de textos lainianos; los restantes ofrecen —a modo de incitación, repito— un capítulo de esa historia, que personalmente he intentado elaborar, movido por el magisterio del que en esta ocasión es objeto de homenaje.

No se trata, es evidente, de una exposición total del período. A modo de calas, trataré de mostrar cómo, a lo largo de tres cumplidos siglos, surge el experimento moderno y cómo, a través de unos cuantos paradigmas, lo entienden y realizan unos cuantos biólogos, representantes, por su eminencia, de toda una serie de hombres de ciencia que ininterrumpidamente protagonizan esta primera parte del mundo moderno. Para lo cual, y con objeto de sistematizar y hacer más inteligible mi exposición, comenzaré por dividirla en una serie de parágrafos convenciones: 1. *El experimento moderno.* 2. *El drama de Harvey.* 3. *La racionalización experimental y su problemática.* 4. *El experimento, indiscreción ante la naturaleza.* 5. *Manquedad del experimento a la conclusión del período estudiado.*

1. *El experimento moderno*

La revolución que da lugar a la ciencia moderna se produce sin rupturas de continuidad y sin influencias externas. Ello muestra que en la nueva sociedad se estaba construyendo un sistema de pensamiento a partir de elementos directamente derivados de la antigua, pero transformados por las ideas y por los hechos de los hombres que llevan a cabo la revolución. La vieja cultura feudal no podía sobrevivir a los conflictos que ella misma había engendrado; la nueva clase burguesa, de su seno surgida, tenía que dar con un sistema social propio y hacer evolucionar su propio sistema de ideas. Los hombres del Renacimiento y del Barroco creyeron sin duda romper con el pasado, pese a lo mucho que inconscientemente le debían. Y de hecho, la revolución científica difirió de los cambios anteriores en un aspecto muy significativo: fue muy fácil hacerla, sobre todo al principio, por la conciencia de que se trataba de un retorno a las fuentes pristinas del saber. La autoridad de los antiguos podía ser y era invocada por innovadores tan auténticos como Copérnico y Harvey para apoyar sus tesis. En cierto sentido, la nueva ciencia procedía directamente de los antiguos; pero siguiendo sus métodos con una nueva mentalidad y con una distinta concepción de la naturaleza, los hombres modernos serán capaces de derrumbar sus ideas y superar sus conquistas.[2]

Para entender, entonces, como surge el experimento moderno, hemos previamente de planteamos el enfrentamiento que va a producirse en la consideración de la realidad natural y, como consecuencia de ello, en su conocimiento y vías de acceso al mismo, entre este mundo que comienza a ser moderno y el mundo antiguo.

Había enseñado Aristóteles que la *Physis,* la Naturaleza, es el principio o causa del movimiento y del reposo, tanto de cada cosa en particular como del universal conjunto de todas ellas. En consecuencia, movimiento y reposo son entendidos como un «llegar

[2] *J. D. Bernal,* Historia social de la Ciencia. I. La ciencia en la historia. *Barcelona, 1967; pp. 286-287.*

a ser» o un «dejar de ser», respectivamente, que emergen del fondo mismo de las cosas.[3] Un ser vivo es un ente natural, en tanto que una silla, obra del arte, no tiene en sí el principio del movimiento. Principio o causa, dice Aristóteles. Por tanto, a ese «ser de las cosas» va a referirse también la *aitía*, la causa del movimiento y del reposo. Si moverse es «estar llegando a ser», la fuerza en cuya virtud se produce el movimiento —entendido éste, por supuesto, con la conocida amplitud aristotélica— es «causa» de que algo llegue a ser; y este concepto ontológico de la causa dará lugar a la diversificación clásica de la causalidad en sus cuatro momentos constitutivos: material, eficiente, formal y final.[4]

Para un entendimiento teorético de esa naturaleza, concebida como principio o causa de movimiento, el griego antiguo hubo de recurrir a dos conceptos fundamentales: el de *substancia* y el de *potencia*. Los procesos biológicos son movimientos substanciales, que acontecen siempre en virtud de una potencia o facultad específica que, para hacer efectivo el movimiento en cuestión, poseen *Katá physin*, esto es, por naturaleza, el cuerpo y la parte que se mueven.[5]

Para el antiguo, en fin, dentro de esta consideración de la realidad natural, la forma, la acción, la función y la finalidad de cada parte del organismo son determinaciones del ser vivo esencialmente conexas entre sí, esencialmente radicales en su *physis*. Cada parte tiene, por naturaleza, su peculiar forma estática y dinámica, y tiende al cumplimiento de sus fines propios, dentro de la específica e individual finalidad del ser vivo entero.[6] De ahí ese radical optimismo gnoseológico de los sabios de la Antigüedad Clásica. El sabio antiguo cree que sus ojos son capaces de penetrar en los movimientos y fines del mundo natural, y de desvelar y conocer, mediante su *lógos*, el oculto *lógos* de la *Physis*. De ahí, en consecuencia, esa consideración epifánica del experimento, en cuanto éste no es sino el descubrimiento de algo que estaba oculto y que pone de manifiesto lo que la naturaleza encierra en su seno, mostrando la concordancia perfecta entre el logos de esa naturaleza y el logos del experimentador.[7]

Pero los pensadores cristianos van a introducir novedades esenciales en la teoría de la Naturaleza. Van a ver en ella algo a lo que jamás podía llegar el pensamiento helénico: una *creatio ex nihilo*. Ello no será obstáculo para que la ciencia o «filosofía segunda» de la naturaleza, una naturaleza en la que también resplandece Dios, siga siendo durante varios siglos la misma de Aristóteles. Sólo en los siglos XV y XVI se va a iniciar un cambio de actitud, que alcanza en Galileo su perfección, y que separa muy tajantemente, como hace años nos enseñó Zubiri, dos modos de considerar la naturaleza: la naturaleza como «naturaleza de las cosas» —ontología de la realidad natural— y la naturaleza en el sentido de la «ciencia» —el conjunto de leyes establecidas entre datos mensurativos—. A partir de entonces, el hombre de ciencia prescindirá de la primera

[3] *P. Laín Entralgo*, Harvey en la historia de la biología, *p. 15*.
[4] Id., op. cit., *p. 17*.
[5] Id., op. cit., *p. 100*.
[6] Id., op. cit., *p. 107*.
[7] Id., op. cit., *pp. 113 y 118*. *También en* Panorama histórico, *p. 25*.

de las dos acepciones, considerando carente de sentido la visión metafísica de las cosas naturales. Creo que no hará falta apelar al sumo testimonio de Kant.[8]

Dedúcese de todo ello el cambio que en la consideración de la realidad natural se introduce con el mundo moderno. La idea de naturaleza deja de referirse al «ser de las cosas», para concretarse en la regularidad de los «fenómenos» en que las cosas naturales se nos presentan. La naturaleza, en último extremo, es ahora el conjunto de las regularidades o «leyes» que la mente humana consigue establecer entre los datos mensurables de los fenómenos naturales. La «naturaleza» de cualquier ser vivo no es ya principio real de operaciones, peculiar desde un punto de vista genérico y específico, y del que emergen sus propiedades, sino el conjunto de regularidades mensurativas que le caracterizan.[9]

De otra parte, surge ahora también el empeño de reducir los cuatro movimientos aristotélicos a simple movimiento local, a desplazamiento del cuerpo que se mueve.[10] Y esta exclusiva interpretación del movimiento como pura traslación en el espacio, conlleva un cambio en la idea de causalidad. Esta, ahora, no va a referirse ya al «ser de la cosa» que se mueve, sino al desplazamiento local a que ese movimiento queda reducido: la fuerza no va a ser ya «causa de ser, sino razón de la variación de estado». Ello va a reducir considerablemente la significación real de tres de los cuatro modos de la causa: la eficiente se trueca en «impulso externo», productor del movimiento; la formal, en descripción de las variaciones observables en el cuerpo que se mueve, la final, en pura terminación.[11]

¿Qué va a ocurrir con los conceptos de substancia y de potencia? Por lo pronto, en el mundo moderno que se inicia va a perdurar la categoría de substancia; luego, a partir del XVII, la ciencia va a proceder a la desubstanciación de la realidad natural, que tan óptimos frutos dará en Biología. Pero aún antes de ello, el científico tratará de eludir o de demorar el planteamiento substancial de los problemas biológicos, o intentará resolverlos de modo no substancial.[12] En cuanto al concepto de potencia, redúcese ahora, limitados los movimientos fisiológicos a desplazamiento local, a simple impulsión mecánica.[13] Por fin, para completar esta confrontación entre la consideración de la realidad natural antigua y la de la moderna, la idea de función va a ser ahora consecutiva a la de forma. Si el movimiento fisiológico es pura traslación en el espacio, su momento determinante será la forma anatómica de aquello que se mueve.[14] —Me estoy refiriendo ahora, por supuesto, al problema forma-función en la Biología del período que estudio. Sabido es que, a partir del siglo XIX, se pensará que la anatomía, por sí sola, es incapaz de resolver cualquier problema fisiológico—.

Así entendida la realidad natural, la actitud del hombre moderno ante su conoci-

8 Id., Harvey..., *pp. 15-16.*
9 Id., op. cit., *p. 17.*
10 Id., op. cit., *p. 107.*
11 Id., op. cit., *pp. 17-18.*
12 Id., op. cit., *pp. 101-102.*
13 Id., op. cit., *p. 103.*
14 Id., op. cit., *p. 108.*

miento va a ser muy distinta de la del antiguo. Frente al optimismo gnoseológico de un Galeno, el biólogo moderno se va a situar ante la naturaleza con una disposición de ánimo que ya no desaparecerá en la historia de la ciencia: la actitud de desconfianza. Va a desconfiar de la naturaleza, va a pensar que la contemplación inmediata de la realidad natural no le permite conocer lo que tal realidad sea; va a concluir que la Naturaleza es impenetrable, misteriosa, y que el hombre sólo puede aproximarse a ella a través de unos recursos interpretativos, que adopta sin plena seguridad. «Podríamos decir —ha escrito Pedro Laín, cuyo fecundo y sugerente pensamiento sigo literalmente— que, frente a la Naturaleza, el biólogo moderno es una especie de detective, que desconfía de cuanto ve y, para entenderlo, monta una interpretación previa, un esquema interpretativo, que trata de comprobar.»[15] La epifanía antigua se convierte así en conocimiento inductivo, desconfiado y experimental.

Esta nueva forma de aproximación a la Naturaleza va a ser obra de los hombres de la segunda mitad del XVI, y sobre todo del siglo XVII. No puedo tratar, por supuesto, de su generalización al Universo entero, aunque en ella tenga último fundamento lo que los biólogos hagan. Limitado este trabajo a la Biología, apuntaré tan sólo la influencia que sobre su desarrollo ejercerá la doble visión de la realidad natural que surge en el Renacimiento: la organísmica, con la consecutiva experiencia simpática de un Paracelso, de un Cardano, de un Giordano Bruno, y la mecanicista, con la matematización de la experiencia, exigida ya, como Diego Gracia ha mostrado, en los escolásticos oxonienses y en los nominalistas parisinos del siglo XIV, y luego expresamente proclamada por Nicolás de Cusa y Leonardo da Vinci.[16]

El método de conocimiento de la ciencia moderna requiere, como hemos visto, una interpretación previa de cuál sea la realidad natural: ¿cómo intentar conseguirla, o, más modestamente, suponerla? Tres caminos se abren ahora, en el XVII, al hombre de ciencia: el puro empirismo que ofrece la inducción baconiana; el racionalismo metafísico cartesiano; y, muy especialmente, y con una trascendencia cuyos frutos no serán íntegramente recogidos hasta nuestro siglo, el racionalismo matemático de Galileo.[17]

Lo cual nos lleva, tras este amplio pero preciso preámbulo, al tema del experimento moderno. Acabamos de ver que el método para el conocimiento de la realidad natural consiste ahora en acercarse a la Naturaleza desconfiadamente, con una idea previa acerca de lo que ella sea, y tratar de comprobarla metódica y técnicamente. Es preciso, pues, inventar un esquema interpretativo y, por vía del experimento, tratar de comprobarlo o rechazarlo. Pero, esto es lo decisivo, la comprobación experimental de una hipótesis ofrece al biólogo una teoría acerca de un fenómeno natural, ya que no será a sus ojos expresión de lo que la realidad es en sí, sino un mero recurso explicativo de cómo esa realidad aparece ante sus ojos. Por supuesto que no quiero afirmar con ello que desaparezca de la historia de la ciencia la pretensión de que el experimento ofrezca un saber

[15] Id., Apuntes de clase, *p. 285.*

[16] Id., Hist. Med. Mod. y Cont., *pp. 12 y 13. Cito por la 2.ª edición.* Cf. *Diego Gracia, «Saber y experiencia en el mundo medieval», Curso Sociedad de Estudios y Publicaciones (no publicado).*

[17] *Laín Entralgo,* Hist. Med. Mod. y Cont., *pp. 128 y 129.*

acerca de la realidad misma, e incluso que en muchos casos así sea; no, lo que subrayo es que la actitud más generalizada va a ser la primeramente apuntada.[18]

El racionalismo matemático, como medio de conocimiento. Para conocer la realidad, nos dice Galileo, no basta su consideración sensorial, la especulación del nudo pensamiento, ni siquiera la clasificación conceptual de lo sensorialmente percibido: sólo el análisis matemático de los fenómenos lleva a su conocimiento.

¿Qué quiere decirnos el pisano? «La verdadera filosofía, aclara, está escrita en el libro del Universo, y sólo puede ser comprendida cuando se han aprendido el lenguaje y los signos en que está escrita. El lenguaje, es el matemático; sus signos, triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuya ayuda no es posible entender cosa alguna de ella.» A partir de ahora, la inducción debe ser vista bajo una luz muy distinta. ¿Por qué? Porque la inducción, en el sentido del empirismo, nunca conduce a conocimientos valiosos. Si es total, si puede ser aplicada a todos los casos, es obvia; si se reduce sólo a un número de casos, es insegura. ¿Cuál será entonces el método? Partir de una construcción *a priori,* que luego el experimento compruebe o descarte. Pero, esto es lo decisivo, esta construcción hipotética que Galileo crea a la vista de la diversa y dinámica realidad, es concebida por él, en su apariencia, mediante la composición de una idea general de orden matemático, que comprehende los fenómenos particulares —método sintético o compositivo—. Luego, la segunda parte de su método consistirá en establecer una serie de experimentos mensurativos sencillos que comprueben la verdad o falsedad de la «ley natural» que la mente infirió —método analítico o resolutivo—. La teoría precede al experimento y éste la comprueba posteriormente. Se trata de un saber *a priori,* confirmado o denegado por un saber *a posteriori,* en los que deducción, inducción, teoría matemática y observación mensurable se unen recíproca y complementariamente. Hijo de la inseguridad y de la desconfianza ante la realidad de la naturaleza, así ha nacido el experimento moderno, el experimento *comprobativo.* [19]

2. *El drama de Harvey*

Sobre este telón de fondo, y sin olvidar por supuesto el valor preliminar de la obra de Fabrizio d'Acquapendente y Santorio, es William Harvey quien va a iniciar en el primer cuarto del siglo XVII la vía de la experimentación moderna en Biología. He denominado este parágrafo, quizá un poco melodramáticamente, el drama de Harvey, porque el genial médico inglés vive inconscientemente su obra en la divisoria de dos mundos, el antiguo, y el moderno que entonces irrumpe impetuosamente en la ciencia. De ahí el carácter ambiguo, incierto, dudoso, de su pensamiento.

[18] Id., Apuntes de clase, *p. 286. También* Hist. Med. Mod. y Cont., *p. 129.*

[19] *La cita sobre la verdadera filosofía corresponde a* Il Saggiatore *y la tomo de* Le opere di Galileo Galilei, *G. Barbera Editores, vol. VI, Fiorenza 1968; p. 232. Esta edición es una reproducción de la Nacional llevada a cabo bajo los auspicios del Presidente de la República Italiana, Giuseppe Saragat. Algunos de los textos relativos a los métodos compositivo y resolutivo aparecen en la referida edición,* Considerazioni sopra il Discorso del Colombo, *IV, p. 521,* Dialogo sopra due massimi sistemi del mondo, *VII, p. 75 y* Carteggio: 15 agosto 1637, *XVII, pp. 160 y ss. El método comprobativo o confirmativo alcanza máxima expresión en* Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias relativas a los movimientos de traslación, *«Jornada Tercera». He leído la edición preparada por C. Solís y J. Sádaba, Madrid, 1976; pp. 265-379.* Cf. *también P. Laín Entralgo,* Hist. Med. Mod. y Cont., *pp. 129-130.*

No hay que buscar en Harvey, por supuesto, la explicitud mental de un Galileo ni la intuición genial de un Borelli, que está entonces iniciando el modelo aritmético-geométrico en sus investigaciones cardio y miofisiológicas. Sin embargo, las páginas del famosísimo opúsculo harveyano *Exercitacione de motu cordis et sanguinis in animalibus,* aparecido en Francfort el año 1628 y en las que como es sabido expone su doctrina de la circulación de la sangre, dejan apreciar que se está produciendo en la investigación biológica ese importante salto cualitativo que lleva desde la «fisiología antigua» a la «fisiología moderna».

Consta el cuerpo del tratadito de dieciséis capítulos que tratan fundamentalmente, tras estudiar el verdadero aspecto de la contracción cardíaca en muy diversos animales, desde los moluscos y los crustáceos hasta los superiores, de dar respuesta al supuesto movimiento circular de la sangre en el cuerpo, o circulación mayor.

Es evidente la importancia de la cuestión, en la que por vez primera en la historia va a proclamarse la circulación de la sangre. Para ello, Harvey habrá de demostrar tres tesis sucesivas: 1.° Que la cantidad de sangre que pasa de la vena cava al corazón y a las arterias, es muy superior a la que podría formarse en el hígado por la transformación del alimento ingerido. 2.° Que en los miembros, la sangre afluye por las arterias y refluye por las venas, en cantidad muy superior a la necesaria para su nutrición. 3.° Que la sangre regresa al corazón por las venas y sólo por ellas.

Tras la teoría, el experimento. La primera tesis es demostrada por el *mensurativo,* por el cálculo. Si el ventrículo izquierdo tiene una capacidad mínima de unos 47 gramos y en cada contracción expulsa hacia la aorta una octava parte de su contenido, al cabo de una hora, aproximadamente unos cuatro mil latidos, la sangre salida del corazón sobrepasa los veinticuatro kilogramos, cantidad enormemente superior a la que en ese tiempo podría haber formado. Es preciso, pues, que la sangre retorne al corazón.

La segunda tesis, que la sangre afluye a los miembros por las arterias y retorna por las venas, la comprueba mediante experimentación *inventiva:* la sucesiva aplicación, en el brazo humano, de una serie de ligaduras fuertes y medianas, que así lo van a demostrar. Luego, un sencillo cálculo ponderal obligará también a admitir su necesario movimiento circular.

La tercera, en fin, la demuestran la pura observación y una sencilla maniobra digital que, tras ligadura mediana, evidencian la anatomía y función de las válvulas venosas.

La detenida lectura del libro de Harvey nos revela como, más allá de estos experimentos, se patentiza el carácter ambiguamente dualístico de su mente, de una parte decidida y prometedoramente moderna, de otra fiel y arraigadamente antigua.

Ante todo, ¿cómo ve Harvey la realidad natural?, ¿cómo entiende esos «primeros principios» que constituyen la meta aristotélica de la inducción? Los antiguos aspiraban a conocer modos substanciales y esenciales del ser, esto es, lo que las cosas son en sí mismas. Harvey no ve la meta de su conocimiento en «causas universales», substancial y esencialmente entendidas, sino en «hechos generales». El hombre de ciencia, piensa, debe buscar lo que las cosas son antes que el por qué de ese ser de las cosas. Pero lo que las cosas son, no lo entiende ahora en un sentido formalmente ontológico o metafísico, sino en un sentido universalmente descriptivo. Así, dice, la sangre arterial no se diferencia de la venosa substancialmente, sino en que aquélla, como consecuencia

de su paso por el pulmón, tiene su materia más finamente disgregada. ¡Ah!, pero veintitrés años más tarde, no puedo entrar en el detalle, este empirismo de los «hechos generales» se trocará en resuelta actitud metafísica en su tratado *De generatione animalium*, donde el movimiento inductivo de la mente se eleva especulativamente hasta el dominio de las «realidades substanciales» y de las «causas primeras» y se lanza luego a interpretar substancialmente el ser de la sangre.[20]

Vengamos a su consideración del movimiento biológico, ¿qué era para Galeno el pulso arterial? La actualización de una potencia pulsífica de la pared arterial, por obra de los espíritus vitales que le envía el latido cardíaco. ¿Qué será para Harvey? La dilatación pasiva de un tubo elástico, por la impulsión de la oleada sanguínea que le envía la propia contracción cardíaca. He aquí una mentalidad moderna. Pero de la contracción cardíaca, primero admitida también como pura contracción muscular, entenderá luego, fiel a la antigua visión de la naturaleza, que es el calor de la sangre la causa originaria y el principio último de tal actividad.[21]

¿Cuál es la actitud de Harvey ante el método de conocimiento de la realidad natural? En la observación de la Naturaleza, lejos del optimismo helénico, ve un espectáculo obscuro y complejo. Duda ante la contemplación del movimiento del corazón, no sabe qué aceptar de lo que otros han dicho y qué aseverar por sí mismo de esa «divina e insondable naturaleza». Otra vez la modernidad de su pensamiento. Y otra de nuevo, en su apelación a la investigación comparativa, pensando que lo que la naturaleza muestra de modo oscuro y complejo en una especie lo despliega más claramente en otras, que perfecciona así el método aristotélico-galénico, al establecer una armoniosa ordenación ascendente en los animales, según la creciente complicación de su sistema circulatorio.[22]

Muy poco antes de que Harvey iniciase las investigaciones que habían de conducirle al descubrimiento de la circulación de la sangre, Bacon había propuesto un método destinado a pasar desde la experiencia sensorial del mundo cósmico hasta el conocimiento de las formas dinámicas elementales de la realidad natural, una suerte de visión moderna de la inducción aristotélica. Nuestro fisiólogo, en cuanto de su lectura se deduce, quiere mantenerse fiel a la idea aristotélica de la inducción —véanse las páginas primeras de su tratado *De generatione animalium*—. Y desde esta inducción *more* aristotélica va a saltar a una idea *a priori*, en cuyo proceso los experimentos y cálculos que demuestran la verdad real de la doctrina son, como pedía Galileo, resolución satisfactoriamente positiva de una idea, conclusiva respecto de la observación, pero previa respecto del experimento. He aquí sus palabras: «Poniendo a contribución cada día más atención y diligencia, a fuerza de examinar muchos y distintos animales vivos, y después de constrastar muchas observaciones, creí que había dado con la solución y que había conseguido escapar de aquel laberinto, descubriendo a la vez el movimiento y la función del corazón y de las arterias». Sin clara conciencia de ello, pues, otra vez

20 Id., Hist. Univ. Med., *IV, p. 246.*

21 Id., op. cit., *p. 248.*

22 Id., op. cit., *pp. 244-245.*

se ha apartado del pensamiento del estagirita, mediante la metódica apelación de su mente a la cuantificación matemática de la experiencia.[23]

Frente al experimento helénico, entendido por Galeno como epifanía, Harvey adopta para el suyo una actitud desconfiada y recelosa. Multiplica las pruebas, bien sean simples observaciones de hecho, reflexiones inductivas o experimentos propiamente dichos, y al fin, como *detective,* hace confesar a la naturaleza lo que en su realidad acontece. Pero la verdad que así revela esto, es, humildemente y sin jactancia, una nueva invención de la naturaleza humana a la vista de la realidad, que el experimento ha confirmado, pero también podía haber negado.[24]

Como el Hamlet teatral que en su época se representaba, este Hamlet del experimento biológico se debate también entre el ser y el no ser de su modernidad. Aristotélico en parte, componedor de un compromiso entre el empirismo baconiano y la experimentación resolutiva y matemática de Galileo, a su pensamiento biológico inductivo le corresponde la metódica apelación de su mente a la cuantificación matemática de la experiencia. Esta mensuración conserva todavía un carácter directo e inmediato, adosado a la realidad y lejos aún de lo que luego será medición de puras «variaciones». Pero en este claroscuro compromiso que su experimento supone, la obra de Harvey significa la primera conquista del incipiente método matemático y la inauguración de la Biología moderna.[25] No estuvo solo, ya lo dije al iniciar este trabajo. Como historiador, debo aludir meramente al experimento modelo-matemático de los iatromecánicos, especialmente Borelli, y al experimento químico-especulativo de los iatroquímicos van Helmont, Silvio y Willis. La investigación escuetamente empírica, apenas tuvo cultivadores de talla, sin embargo, en este Barroco tan propenso a la concepción racional de las cosas.

3. **La racionalización del experimento y su problemática.** Las principales influencias que parecen orientar el interés de los biólogos, y por ende el progreso de la Biología, en el siglo XVIII, fueron la exploración geográfica, emprendida con la esperanza de hallar y explorar nuevos productos naturales, las necesidades de la medicina, con el desarrollo de la anatomía y de la fisiología como disciplinas independientes, y las necesidades y problemas de la revolución agrícola, aparejada a la transición del cultivo tradicional de subsistencia a una agricultura de mercado.[26]

Por lo que a nuestro problema atañe, una de las características de la centuria va a ser la enorme aplicación del campo de la investigación biológica y la aparición de esos hombres enciclopédicos, que con razón ha denominado Toellner «los últimos sabios universales».

Ante los problemas de qué sea la realidad natural y cómo llegar a conocerla científicamente, estos sabios, junto a la utilización de lo que la anterior centuria ha aportado, van a ampliar el método de comprensión y conocimiento de la naturaleza. Buena parte

[23] Id., op. cit., *p. 247.*

[24] Id., op. cit., *p. 246. También* Harvey en la historia..., *p. 118.*

[25] Id., Harvey en la historia..., *pp. 120-121.*

[26] *J. D. Bernal,* op. cit., *pp. 490-491.*

de los ilustrados tratan de conocerla, ahora sí, mediante la razón, sea ésta crítica, discursiva o matemática, pero agregando al razonamiento un nuevo elemento: puesto que el *logos* del hombre no coincide con el de la naturaleza, será necesario recurrir al experimento como medio de conocer la realidad del mundo externo. Bien está el experimento *comprobatorio,* ideado por Galileo y en buena medida utilizado por Harvey, pero es preciso ampliarlo con un nuevo modo de su práctica, el *inventivo,* con el que el biólogo va a crear situaciones de observación de la naturaleza inéditas y artificiales, provocadas mediante manipulación instrumental, para que así esa naturaleza, contra lo que Goethe afirmará mediado el siglo, hable en el potro del dolor, coactivamente obligada a una confesión que de otro modo se obstina en no hacer. Y de inmediato surgirán también los que van a utilizar la matemática como simple método de ordenación de los resultados de la experimentación inventiva.[27]

También como apoyo del razonamiento, parte de los biólogos ilustrados van a utilizar el experimento *tentativo,* sin hipótesis previa alguna, el que luego Claude Bernard llamará *pour voir,* y que viene a ser una versión moderna de las experiencias azarosa y proyectada que tanto juego dieron al iniciarse el mundo moderno.[28]

Otros, en fin, como ayuda metódica al experimento tentativo, van a acercarse a la naturaleza a favor de un nuevo órgano mental: la visión descriptiva, de la que Buffon será paradigma. En el proceso viviente, dicen, todo lo pone la naturaleza: la descripción de su realidad ha de ser plástica, total y atenida a la existencia de los individuos reales.[29]

De una u otra forma experimentada, observada o razonada, ¿qué es entonces la naturaleza? Consumada en la Ilustración la escisión entre forma y función ya apuntada en el orto de la modernidad, se distinguirán por separado la «forma biológica» y la «fuerza» que la determina, dando lugar, según se vea en la forma, la razón y el principio de la función o el resultado visible de una fuerza vital configuradora, a las interpretaciones mecanicista y vitalista, respectivamente, de la realidad natural.

Vengamos a la obra de Haller, el famosísimo polígrafo y erudito suizo, cuya vida abarca los quince primeros lustros del siglo XVIII. Lo primero que en tal obra pasma es su increíble prolificidad y múltiple enciclopedismo: anatomía, fisiología, botánica, poesía, religión... Cientos y cientos de manuscritos en las Bibliotecas de Berna, Milán y Gotinga, catorce mil cartas conservadas en Berna, más de diez mil recensiones aparecidas en los *Göttingischen Gelehrten Anzeigen,* amén de su obra impresa, de la que destacan a nuestro fin las *Primae lineae physiologiae* y los *Elementa physiologiae,* han hecho hasta ahora muy difícil la sistematización de un pensamiento, de por sí asistemático y difusamente expuesto, que creo sintetizar en esta ocasión por vez primera entre nosotros, apoyado en un valioso y erudito estudio de Richard Toellner, aparecido en los *Beihefte* del *Sudhoffs Archiv,* el año 1971.[30]

27 *P. Laín Entralgo,* Hist. Med. Mod. y Cont., *pp. 262-264.*

28 Id., La medicina hipocrática, *pp. 94-95. Nota 75.*

29 Id., Hist. Med. Mod. y Cont., *p. 263.*

30 *R. Toellner,* Albrecht von Haller. Ueber die Einheit im Denkem des letzten Universalgelehrten. *Sudhoffs Archiv. Beihefte n.º 10, Wiesbaden 1971. En esta magnífica monografía baso mi exposición de Haller.*

Albrecht von Haller entendió la realidad entera del cosmos como naturaleza interna y naturaleza externa —el mundo material de los cuerpos visibles— a las que presta última unidad su mutuo origen creado. La naturaleza, esencia del Creador, se hace objeto de conocimiento en tanto que su unidad, su realidad y su certeza están garantizadas por Dios. Dentro de la naturaleza, el hombre ocupa una posición especial: como espíritu unido al cuerpo, se halla sometido a aquélla; como señor de la Creación, la trasciende y la naturaleza debe servirle, pudiendo dominarla mediante el conocimiento de sus leyes. La naturaleza, en fin, está determinada como relación de materia y movimiento: una materia cartesiana, esencialmente espacial e inerte, y un movimiento que es expresión visible de una fuerza, extraña a la materia, que actúa sobre ella.

Aproximándonos al objeto de nuestro interés, intentemos ver ahora la actitud de Haller ante el conocimiento de esa naturaleza. «Parecemos haber sido creados de tal modo —escribe— que debemos utilizar nuestros sentidos para el conocimiento del mundo.»[31] Pero confiar en la ilimitada capacidad de conocimiento es para Haller una temeridad del hombre, que olvida así su finitud y se sitúa, por así decirlo, en el puesto de Dios. Todo intento de conocimiento del mundo está abocado al fracaso si no se apoya en un método.

¿Cuál será éste? Frente a Galileo, la naturaleza, materia y movimiento no es susceptible para Haller de conocimiento matemático. Por supuesto que los fenómenos naturales son descriptibles matemáticamente, pero el conocimiento matemático no constituye su esencia. En la naturaleza encontramos *ordo et mensura,* pero no se la puede constituir como un conjunto matemático. Así escribe en los *Elementa:* «La naturaleza es verdadera, la matemática es una hipótesis. La teoría matemática es un método que sólo admite enunciados ''previamente explicados y demostrados''. Lo que para la Física es un recurso indispensable, no puede ser utilizado sin embargo en Biología».[32]

¿Podrá ser la metafísica fuente de conocimiento? La respuesta de Haller, hijo de la Ilustración, es irónica: «Sus enunciados generales son para ellos (los metafísicos) lo que el fabuloso anillo de Salomón, ante el que se abrían todas las puertas; descubren lo más oculto y someten a su cetro a la naturaleza entera. Son naturalistas, médicos, jurisconsultos, teólogos, sólo porque saben metafísica».[33]

Ni la matemática ni la metafísica ofrecen una teoría del conocimiento de la realidad natural. La comprensión de la estructura del mundo, el descubrimiento de sus leyes, es la suma tarea de la razón humana asociada a la experiencia.

Razón y experiencia. Véamos cómo.

El hombre, para conocer el mundo, no puede prescindir de sus sentidos, pero tampoco de la experiencia. La tarea del conocimiento es buscar, con ayuda de la experiencia, el orden existente en la naturaleza.

El fisiólogo de Berna ofrece en sus escritos toda una teoría del conocimiento empírico: realidad natural —percepción sensorial— impresión en el cerebro bajo forma de

[31] *Toellner, p. 88.*
[32] Id., *p. 105. Nota 346.*
[33] Id., *p. 106.*

signos o *vestigia* —conversión en proceso consciente— aparición de la clara conciencia —surgimiento de la experiencia—.

Pero la experiencia tiene sus límites, que atañen especialmente al propio objeto de la percepción. Porque el hombre sólo percibe de las cosas naturales su envoltura, su cáscara. De otra parte, limitado por su propia corporeidad a un mundo material, su conocimiento empírico de la realidad será siempre fragmentario.

¿Cómo salvar los límites de la experiencia? El gran privilegio del hombre es no tener que contentarse con la percepción de aquello que su estricto contorno le ofrece, sino que puede ampliar sistemáticamente el campo de su experiencia ayudando a la percepción sensorial mediante instrumentos, atravesando la superficie de las cosas hasta penetrar en su interior, planteando cuestiones a la naturaleza allí donde se mantenga callada, obligándola a responder mediante el experimento.

Primera posibilidad: la perfección de los instrumentos que ayudan a la percepción. Recuérdese el empirismo racionalista y antimetafísico de su afirmación: «más cómodos anteojos, bolas de cristas más redondas, divisiones más exactas de la pulgada, jeringas y cuchillos hacen más por el incremento de la ciencia que el espíritu creador de Descartes, que Aristóteles, padre del orden, que el ilustrado Gassendi».[34]

Y segunda posibilidad, junto a la perfección instrumental y prescindiendo de las jugosas reflexiones que al viaje y a la historia consagra a tal respecto, el experimento. Porque los instrumentos no sirven tan sólo para percibir mejor la realidad externa; úsanse también para penetrar allí donde se esconde a la percepción algo, allende su envoltura o cáscara. Porque la ciencia, nos dice Haller, no consiste sólo en coleccionar ordenar y describir observaciones fruto de la percepción, sino también en investigar, tratando de ampliar tales percepciones, y en buscar un medio de sonsacar a la naturaleza sus secretos. «Ninguna percepción podrá jamás enseñarnos lo que nos enseña el experimento. Si Harvey no hubiese ligado las arterias y forzado a la naturaleza a responder, la circulación de la sangre jamás hubiese sido conocida», afirma en una recensión del año 1775.[35]

El experimento halleriano —todavía indecisamente utilizado por él el vocablo *Versuch*, a veces como observación, otras como verdadero experimento— es un método de observación, depurado y perfeccionado, cuyo objetivo es la posibilidad de ampliar, controlada y controlablemente, la simple experiencia.

Hasta cuatro modos de experimento distingo yo en la pasmosa actividad científica de Haller:

a) El experimento *inventivo*. Para averiguar el problema biológico fundamental, qué es la vida, utilizó diversos agentes de estimulación: la acción mecánica, el calor, el alcohol, la piedra infernal, el cloruro de antimonio, el ácido sulfúrico, la electricidad. Varios centenares de experimentos en distintas partes del organismo le llevaron así a su celebérrima doctrina de la *irritabilidad*, punto de inflexión entre el animismo de Stahl

[34] Id., *p. 101.*
[35] Id., *p. 101.*

y el mecanicismo de La Mettrie. A este grupo pertenecería también su estudio hemodinámico, mediante compresión comparativa de distintas arterias.

b) El experimento *tentativo.* La observación de que la cavidad pleural no contiene aire alguno, de que los músculos intercostales carecen de actividad espiratoria, del carácter miógeno del movimiento cardíaco, de la función diafragmática, podrían, entre otros muchos, catalogarse en este tipo.

c) Tampoco dejó Haller de utilizar el experimento *mensurativo, more* harveyano, como patentizan sus experiencias sobre la circulación sanguínea y el trabajo cardíaco, apoyadas en el cálculo dinámico.

d) Finalmente, llegó a emplear el genuino experimento *comprobatorio, resolutivo,* al modo de Galileo, cuando trató de demostrar por vía experimental, en ranas cardiectomizadas, el movimiento de la sangre en la vena escindida, apoyado en las erróneas hipótesis previas del presunto *horror vacui,* de la atracción de los corpúsculos sanguíneos y de una presumida *irritatio.*

Pero junto a esta diversificación del experimento, la ampliación de su problemática racionalización. ¿Consigue realmente el biólogo, a través de la experiencia y del experimento, la verdad de la realidad natural?

«La concordancia entre nuestros conceptos de las cosas y estas mismas cosas es la verdad.»[36] Pero ¿cómo establecer tal concordancia? Van a surgir dos problemas sucesivos: el de la veracidad de la experiencia y el de la del concepto de ella racionalmente procedente.

¿Posee el biólogo criterios en cuanto a la exactitud y certeza de sus observaciones y experimentos?

Dos fija Haller: la múltiple repetición de tales observaciones y experimentos, hasta que de los *vestigia* de los distintos resultados pueda colegirse con seguridad la realidad de los hechos, y de otra parte, el asentamiento de la certeza en la suma de las experiencias ejecutadas, con similar resultado, con lo que el biólogo está exigiendo la introducción del método estadístico en experimentación, como ya hace años subrayó Bernhard Milt.

Vengamos al razonamiento. Aquí Haller confiesa su debilidad por Bacon, ese enemigo de la especulación, fundador del método empírico inductivo. «Bacon, dice, señaló el camino para llegar al conocimiento de la experiencia de la naturaleza.»[37] La razón lleva al conocimiento y éste tiende a la verdad. Ahora bien: en ciencias como la Biología, que no pertenecen a la razón pura sino que exigen una afirmación sobre la realidad, ¿será capaz la razón de sostenerla? Haller es cauto. Aquí la razón debe proceder «como un agrimensor que esboza un plano en el que ha determinado algunos lugares, pero en el que le falta situar otros que no conoce, y que marca de acuerdo con noticias semiciertas que hasta él llegan de ellos».[38] En suma, la razón, enfrentada con la veracidad del conocimiento, ha de actuar creando hipótesis que completen, «con probabili-

[36] Id., *p. 112.*
[37] Id., *p. 104. Nota 342.*
[38] Id., *p. 116.*

dad, los vacíos de la verdad». Tales hipótesis son «puentes de espera» que debemos «tender sobre el abismo de la ignorancia», pero advertidos de que «sólo hasta cierto punto son seguros». «No son la verdad todavía, pero conducen a ella.»[39] A mi entender, se ha producido una inversión respecto a la metódica galileana: en ésta la hipótesis precede al experimento y éste la confirma; ahora, la observación y el experimento son previos y la hipótesis fruto de su racionalización.

He aquí los límites y problemática de la investigación biológica. Necesidad de confirmación de los hechos de observación y experimentación; construcción racional de hipótesis, como provisional resultado de esa experiencia de la realidad natural, que no llega a la verdad absoluta. Sólo dentro del sistema de la razón pura sirve el privilegio de contradicción como criterio de verdad, por ejemplo en las matemáticas. ¿No estará Haller, *malgré lui,* postulando en esta afirmación la afirmación galileana de que sólo el análisis matemático de los fenómenos lleva a su conocimiento? Quede sólo apuntada la sugerencia.

La cautela, el pesimismo, la duda ante el conocimiento racional, son evidentes en el pensamiento, baconiano y cartesiano a la par, del biólogo de Berna.

4. **El experimento, indiscreción ante la naturaleza.** Dediquemos ahora unos renglones a Lazzaro Spallanzani, la más enciclopédica figura de la biología italiana ilustrada. Y puesto que su portentosa obra científica —que sobrepasa dos mil apretadas páginas en la edición que he manejado, publicada en Milán entre 1932 y 1934, bajo los auspicios de la Real Academia de Italia— apenas ha lugar para la teoría, consagrado casi íntegramente su contenido a la exposición de experiencias y a su ulterior análisis en torno a los temas de la circulación, digestión, respiración, generación y regeneración animales y fecundación natural y artificial, veamos de encontrar en su modo de experimentar, las líneas que permitan obtener una teoría lo más exacta posible acerca de su pensamiento.[40]

En la epístola que dirige a Haller, encabezando su escrito consagrado a los efectos del corazón sobre los vasos sanguíneos, aparecido en 1769, declara ya Spallanzani las excelencias del método experimental, unidos los sentidos a instrumentos ópticos y de manipulación sencillos, para la observación de la realidad natural. Y líneas después, va a mostrar la misma actitud desconfiada común a todos los científicos modernos ante la experimentación. «Hasta ahora —escribe— he utilizado expresiones como "me parece", "imaginaría", "tal vez" y similares, por no tener seguridad de los hechos, ya que sería torpeza de cualquier sabio, no adepto a sistema alguno, explicar la naturaleza con la naturaleza, empleando expresiones distintas de las que indico.»[41] He aquí una irrefutable muestra de su adhesión a la *«docta ignorantia»* para «no confundir las opiniones del filósofo con las respuestas de la naturaleza». «La voz de la naturaleza, agrega, debe prevalecer sobre la del filósofo.»[42]

[39] Id., *pp. 116-117.*
[40] Le opere di Lazzaro Spallanzani. *Ulrico Hoepli, 3 vols. Milano, 1932-1934. Por ella cito en lo sucesivo.*
[41] *L. Spallanzani, vol. I, pp. 6-7.*
[42] Id., *p. 7.*

«Sé que alguna de mis observaciones, sigue, no están de acuerdo con las ideas de otros excelentes fisiólogos, pero las he repetido hasta el punto de que su publicación íntegra constituiría un libro; he consultado a la experiencia más que al ingenio, y aún así, muchos años de ejercicio... me han enseñado prácticamente que nunca se es demasiado cauto.»[43] Por último, agrega, hay que ser extremadamente cuidadoso en la observación, manteniendo prácticamente en su estado natural aquella parte del organismo —ahora se está refiriendo al mesenterio de la salamandra— que va a ser observada. De esta manera, nos dice, revelándonos lo que para él significa la experimentación, no forzamos a la naturaleza a hablar, sino que la sorprendemos totalmente en su trabajo, sin que casi se dé cuenta de que está siendo observada.

Observación sensorial, examen instrumental, desconfianza, docta ignorancia, cautela, multiplicación de las observaciones, manipulación delicada, y como resultado de todo ello la posibilidad de sorprender *in fraganti* a la naturaleza. ¿No comprendemos mejor ahora aquella vivísima descripción de la circulación sanguínea en los animales de sangre caliente, que sorprendió tras ciento sesenta y seis observaciones, y que expone en la introducción de su segunda obra consagrada al tema, aparecida el año 1773? Fue en mayo de 1771. «La habitación donde me encontraba no tenía luz suficiente; y queriendo de todos modos satisfacer mi curiosidad, decidí examinar el huevo a la luz directa del sol. Una vez dispuesto el huevo en la maquinita de Lyonet, pronto le dirigí la lente y, no obstante la gran claridad que le rodeaba, pude, aguzando la vista, ver correr la sangre por el circuito completo de los vasos umbilicales, arteriales y venosos. Preso entonces de inesperada alegría, creí poder exclamar también *«eureka, eureka.»*[44]

La naturaleza había sido sorprendida en su intimidad, mirándola casi indiscretamente a través del ojo de una cerradura, y la ingenua expresión «ho trovato, ho trovato» nos muestra la gratuita sorpresa del experimento tentativo moderno, el experimento *pour voir,* que va a llegar hasta Magendie, ennoblecido frente a la presuntuosa arrogancia de la epifanía experimental galénica.

La obra de Spallanzani dedicada a la digestión, publicada en Módena el año 1780, es un verdadero monumento de experimentación, a la par empírica e inventiva. A lo largo de seis disertaciones, que estudian la digestión en los animales de estómago musculoso, mixto y membranoso, doscientas sesenta y cuatro minuciosas y pacientes observaciones tratan de aclarar la pugna establecida en el Barroco entre los partidarios de la consideración mecánica y los de la consideración química de los procesos digestivos.

Spallanzani monta sus experimentos como si fuese un ecuánime juez que, apelando a la más diversa e ingeniosa invención, toma declaración a testigos dispares: veintitrés especies animales y además el hombre, el propio hombre Spallanzani que ante el autoexperimento declara que «Pensando io di fare in me stesso questo doppio genere di esperienze, sinceramente confesso che quelle de'tubi mi misero dapprinzipio in qualche aprensione...»[45] Utilizando tubos distintos, con y sin fenestraciones, con y sin rejillas en sus extremos, que hacía llegar al estómago con los más diversos alimentos, y cada

[43] Id., *p. 7.*
[44] Id., *p. 52.*
[45] Id., *p. 342.*

uno de éstos en diferentes estados; haciéndoles ingerir esponjas; ampliando los experimentos biológicos con ensayos *in vitro,* nunca llegó a resultados epifánicos, ni para él plenamente definitivos muchas veces. Sorprendido, asombrado, maravillado, con curiosidad nunca saciada, estuvo siempre presto a separarse de «la lisonjera incitación de la teoría y de las hipótesis, para seguir fielmente a la experiencia, jamás falaz».[46]

5. **Manquedad del experimento moderno.** El experimento biológico moderno surge y se desarrolla a lo largo de los tres siglos objeto de este comentario. Hemos asistido a su ambicioso origen pragmático, a su indeciso establecimiento en el Barroco, a su ampliación, preñada de problemática y no exenta de limitaciones en la Ilustración. Pero todo eso, y cuanto junto a eso añade la obra de Fontana, Caldani, Galvani, Volta, Stephen Hales, Cawendish, Priestley, los hermanos Hunter, Réaumur, Lavoisier, Scheele y tantos y tantos que harían esta lista interminable, todo eso, digo, siendo moderno, en lucha con lo antiguo, no es aún el experimento actual. Carece de una teoría metódica reflexiva, todavía no han aparecido con amplitud suficiente los experimentos *mensurativo, analítico* —tan agudamente echado en falta por Stephen d'Irsay en la obra de Haller—[47] y el que hoy llaman algunos *mental,* en relación con la utilización de modelos y modelados. Todo lo cual, empero, constituye ya otra historia que escapa a mis actuales reflexiones y brindo a futuros investigadores. Yo sólo he pretendido mostrar en estas páginas, cuán fecundo resultan el pensamiento y el método de Pedro Laín, si en ellos se busca la incitación que da lugar a la corveta.

Agustín Albarracín Teulón

[46] Id., *p. 213.*

[47] *Stephen d'Irsay.* Albrecht von Haller. Eine Studie zur Geistesgeschichte der Aufklärung. *Arbeiten des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig. Leipzig, 1930; pp. 37 y ss.*

Las formas del saber y del amor y las rupturas del tiempo histórico

Entre los notables investigadores de la historia de la medicina se ubica Pedro Laín Entralgo; en medio de la vastedad de su obra sólo quisiésemos detenernos en su original manera de ordenar los tiempos en acuerdo a los avances científico-técnicos y a las formas del amor médico, con lo cual le ha dado un inesperado giro a dicha ciencia. Como se recuerda, la costumbre inveterada de preferenciar lo disímil en la historia hace casi natural la división tajante de los tiempos en antiguos, medios, modernos y contemporáneos, a la que se adhiere sin mayores problemas la medicina entera. Marcaría a la Edad Antigua, la transformación de la medicina desde mera empiria en técnica o arte, o sea, en actividad preocupada de saber rigurosamente *el qué* es la enfermedad, *el por qué* de su origen, y *las causas* de sus posibles líneas de término. Fiel a ese horizonte de trabajo, pasada la Edad Media, la Edad Moderna se abre con el redescubrimiento del cuerpo anatómico por Vesalio, y de la circulación de la sangre por Harvey, y la Edad Contemporánea o modernidad tardía, vendrá con retraso tras la puesta a la vista del subconsciente, de la subjetividad y del valor creativo de la palabra por Janet y Freud.

Las mentalidades médicas y su persistencia histórica

Laín Entralgo escapa a ese esquema fundado en supuestas divisiones trazadas por ciertos avances científico-técnicos, pues no ve en esos avances modos radicalmente diversos de percibir la realidad sino novedosas consecuencias de adelantos en tendencias de pensamiento siempre similares venidas desde muy atrás y que casi forzosamente si eran trabajadas, debían conducir a eso. Se dan de hecho según él, dos grandes modos invariables de aprehensión de nuestra ciencia: el *personalístico,* propio de los pueblos semíticos, y el *cosmopatológico,* propio de griegos y occidentales. A estas dos vertientes separadas e invariables, Laín las llama *mentalidad;*[1] hay la mentalidad semítica y la helénico-occidental.[2]

[1] *En su obra «Enfermedad y Pecado», p. 103, dice Laín refiriéndose en este caso al siglo* XIX: *«Impera entonces sobre toda la medicina científica una mentalidad que en otro lugar he llamado* cosmopatológica, *consistente en explicar —o tratar de explicar— la enfermedad humana mediante los métodos y conceptos de la Ciencia Natural...» Ed. Toray, Barcelona, 1961.*

[2] *Se habla por cierto de las mentalidades médicas cercanas a nosotros, no de las del* Extremo *Oriente u otras partes del mundo.*

Para la primera: caldeos, asirios, hebreos, la enfermedad es consecuencia del pecado y su curación exige un examen de conciencia y una purificación; para la segunda, el hombre es la expresión máxima de armonía de la physis, o sea, de la unidad de los cuatro elementos: tierra, fuego, agua y aire, con sus respectivas cualidades, seco, húmedo, ácido, amargo, dulce, insípido; la enfermedad sería aquí, exceso o merma de algunos de ellos, por mala dieta, climas desfavorables, reglas higiénicas mal llevadas; la salud restablece la armonía. Hay males curables e incurables, según lo dicta la ley de la necesidad común a todos los seres; cuando el daño proviene no de la mera desarmonía sino que de esa obscura ley, el médico debe abandonar resignado toda lucha. Dice Laín en su obra *El médico y el enfermo:* «Nada más significativo a este respecto que la definición de la *tékhne iatriké* en el escrito *De arte:* "Pienso que la medicina tiene por objeto librar a los enfermos de sus dolencias, aliviar los accesos graves de la enfermedad y abstenerse de tratar aquellos enfermos que ya están dominados por la enfermedad, puesto que en tal caso se sabe que el arte no es capaz de nada" (L. VI, 4-6)»; agrega más adelante Laín: «Regido por sus tendencias acerca de la naturaleza, el hombre y el arte, el médico griego entendió como un deber suyo abstenerse de tratar a los incurables, a los desahuciados; mejor dicho, a los enfermos que su discriminación entre "enfermedad forzosa" *(nosos kat'anánken)* y "enfermedad por azar" *(nosos kata tykhen)* hacía considerar incurables o desahuciados por un inexorable mandato de la divina Naturaleza».[3]

El médico griego divisa en el hombre un trozo purificado de la naturaleza, algo cosmológico y su mentalidad será naturalista cosmopatológica; Platón y Aristóteles, igual que Hipócrates, sienten esa naturaleza como divina, animada por un alma, y susceptible incluso de ser influida a través de la palabra; en cuanto divina e influida por la palabra alcanza también una realidad social: «Todos los griegos pensaron que la particular *physis* del individuo humano se relaciona con la materna *physis* universal, tanto directamente (generación, alimentación, respiración, etc.) como a través de la sociedad o *koinomía* en que por naturaleza el hombre se halla inscrito; por tanto a través de la *polis*».[4]

Según Laín Entralgo la mentalidad cosmopatológica, al igual de la personalística semítica, sería una constante no alterada por el curso de los tiempos y bajo apariencias diversas, seguirá siendo siempre la misma. Hasta hoy se ha expresado de preferencia de tres maneras: la fisiopatológica, la anatomopatológica y la etiopatológica, y trátese de cualquiera, no abandonará la creencia de que el problema de la salud y de la enfermedad, reside exclusivamente en conocer las leyes de la normalidad y anormalidad del soma; ahora, que se vea en el soma un armonioso ritmo de los cuatro elementos, un juego de humores, un conjunto de tejidos, células, genes o reacciones bioquímicas, de todos modos serán cosas que directa o indirectamente caen bajo el poder de lo susceptible de mirarse, mensurarse o reducirse a leyes científico-naturales.

La mentalidad médica pareciera entonces una especie de «inmutable» sensibilidad

[3] *Pedro Laín Entralgo, «El médico y el enfermo». Ed. Guadarrama, Madrid, 1969; p. 46.*
[4] *Pedro Laín Entralgo,* op. cit., *p. 40.*

peculiar de ciertos pueblos, en cuya virtud sólo se manejan con original habilidad dentro de un área de fenómenos relativamente precisa, y que para griegos y occidentales, coincide con el área de lo físico, lo concreto, lo visual. Así aun Laennec y los investigadores del siglo XIX que inventaron y usaron el estetoscopio, al pesquizar ruidos patológicos en el corazón y el pulmón, se imaginaban ocularmente cómo habría de ser el tipo de alteración de las válvulas o de los bronquios, para tener capacidad de expresarse auditivamente de esa manera anómala; la imagen si era justa, debería corresponder a la que mostraría la necropsia en caso de fallecimiento.

La mentalidad sería, pues, algo similar a una fascinada atracción por un cierto modo de aprehender la realidad, y en el caso de la medicina occidental, lo sería por lo mensurable, objetivable, transformable. Ello daría cuenta de la ceguera de los médicos para dar su verdadera importancia a los aspectos psicológicos y morales, de cuyo influjo en el enfermar, se daban cuenta, pero que dejaban de lado en el momento de tratar con lo morboso mismo. Una serie de grandes figuras del siglo dieciocho y diecinueve declararon la importancia del hombre moral para el hombre físico, pero desdiciéndose, a la hora de enfrentar el mal declaraban inútil en la terapia toda intromisión de la psicológico o lo ético. Por eso afirma Laín, que la medicina ha sido siempre psicosomática, pero la patología, sólo en época muy reciente, después de Freud:

> En la historia de la medicina de Occidente, desde Salerno hasta Freud, han ido cambiando el contenido y la figura de sus cuatro ingredientes principales: idea de la naturaleza del hombre, capacidad técnica para explorar y tratar, modo de la religiosidad y estructura social de la acción médica. Pero no ha desaparecido ni cambiado el puro atenimiento de la patología a la vertiente física del ser humano. Pronto veremos, a título de ejemplo, lo que en patología han venido siendo las «neurosis» o *névroses,* desde el siglo XVIII. [5]

La fascinación por la realidad física es tal, que el médico griego se ha esmerado en restablecer su armonía cuando ella peligraba; deseaba estar seguro de copiarla igual y tenerla siempre a mano, en caso de que aquella envejeciera o se agotara. El hombre posterior ya no aspira a copiar sino a crear naturalezas autónomas, vivas y radicalmente novedosas; supone erradicar la enfermedad y quizás si hasta la muerte.[6]

En medio de la lujuria por lo físico —ya en el sentido griego, ya en el moderno—,

[5] *Pedro Laín Entralgo,* Enfermedad y pecado, *ed. cit.; p. 93.*

[6] *En* El médico y el enfermo, *pp. 111 y 112, dice Laín: «Con el auge del voluntarismo y el nominalismo (Escoto, Ockam, Durando), en la Baja Edad Media va a iniciarse una idea de la ciencia natural y de la técnica —del "arte"— bien distinta de la que hemos visto constituirse en el siglo* XIII. *Lo que hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios —se piensa ahora— no es en definitiva su inteligencia racional, como había afirmado Santo Tomás de Aquino, sino su voluntad libre, su libertad. Cambia, pues, el modo de la relación entre el hombre y la naturaleza; porque si todas las «necesidades» de ésta son para la libre voluntad de Dios necesidades* ex suppositione, *lo mismo acontecerá, dentro de una medida humana, en el caso del hombre. El arte, la capacidad técnica del hombre frente a la naturaleza, no tendría en principio límites irrebasables, contra lo que pensaron los griegos y seguían pensando los helenizados cristianos del siglo* XIII. *Germinalmente surge así en las mentes de la Baja Edad Media la conciencia de un poder humano sin límites sobre las «necesidades» o «forzosidades» de la naturaleza; en definitiva, la convicción que constituye el nervio mismo del "espíritu moderno". La utopía técnica de Roger Bacon en su* Respublica fidelium *es tal vez el primer signo visible de la nueva actitud. Y desde entonces hasta nuestros días, la idea de que mañana será posible lo que no es posible hoy —la convicción de que la historia de la técnica es un progreso indefinido— va a ser, cada vez más explícita y vigorosamente, el hilo conductor de la historia del hombre».*

era casi imposible atraer la atención hacia lo íntimo de cada persona, menos vincularlo a posibles orígenes de enfermedades. Dentro de las diversas especies del género cosmopatológico: la fisiopatológica, la anatomopatológica y la etiopatológica, no cabía lo antropológico. En la mentalidad cosmopatológica, el hombre en una especie de contradicción íntima, es un dios todopoderoso, y sin embargo, apenas un ser más dentro de la naturaleza, no muy diverso a todos los otros, aunque mucho más complejo; el que tenga intimidad, conciencia de sí, libertad, sentido de la culpabilidad, no cuenta en la investigación misma. Esto ha llegado al extremo, señala Laín, de confundirse allí usualmente los términos soma y cuerpo. El soma es lo físico del cuerpo; pero un cuerpo humano se diferencia de un cadáver en su constante estar animado por un juego fisiognómico y mímico, expresivo de su existencia y eso ya sobrepasa en buena parte lo científico-natural; de esto no se ha percatado la medicina, pues no se ha dado cuenta de que era sólo somática, y no corpórea en su pleno sentido.

Ha sido necesario en cierto modo, en acuerdo al pensar de Laín, que dos mentalidades que caminaban apartes, la cosmopatológica occidental y la personalística semítica, tuviesen la fortuna de unirse en el alma de un semita y occidental, Freud, para que surgiera la medicina antropológica, asumidora de ambas. El suceso es tan insólito, que el propio Freud cuando desemboca en el mundo íntimo del subconsciente, de los instintos, de la culpa, de las fantasías, se cree todavía totalmente fiel a la ciencia natural y a la mente cosmopatológica. Su teoría y su historia son demasiado conocidas como para hablar de los enormes cambios que introduce; recordemos, sin embargo, el rescate del sentimiento de culpa y de la purificación a través de la confesión íntima ante el médico, como elementos necesarios a tener en cuenta para ordenar bien los instintos y alcanzar la salud. Convertida ahora la medicina, de visual en auditiva, el médico escucha, no para traducir síntomas y signos a imágenes anatómicas, sino a otro lenguaje más inteligible, coherente y veraz, capaz de iluminarle al paciente el sentido de la vida. El ejemplo del freudismo muestra, para Laín, la larga perduración de las mentalidades médicas: la personalística semítica se había dispersado en la antigüedad en algo de apariencia científica dormida; no obstante, persistía subterráneamente hasta el punto de penetrar en pleno siglo diecinueve, a una mente occidental fuerte, obligándola a tener en cuenta sus puntos de vista. Notable a nuestro juicio, si interpretamos con acierto a Laín, es que aquí lo supuestamente más nuevo, lo biográfico, viene de la viva unión, no fusión, de dos mentalidades antiguas; de ese modo, cada una, que investigaba por separado con diversa fortuna, obtiene en adelante éxitos científicos mucho mayores al juntarse con la otra.

No hay, en suma, desde el lado del objeto de la medicina como ciencia natural, cambio de edades históricas, revoluciones en la manera científico-natural de ver lo humano, sino la adquisición inacabable de resultados siempre novedosos, que dejan como caducos a los anteriores, por parte de mentalidades arquetípicas perennes, independientes de pueblos y razas, aun cuando aparecen primero ligadas a eso; la mentalidad cosmopatológica nace en Grecia y abarca enseguida a griegos, romanos, latinos, germanos, judíos; la mentalidad personalística semítica, gracias a la medicina antropológica, al psicoanálisis, al análisis fenomenológico y al existencial, se extiende hoy a la mayoría de Occidente, se enlaza fuertemente con la vieja catarsis helénica y por medio de ella a la línea helénica hipocrática cosmopatológica, reforzándose ambas de manera recíproca.

El concepto de mentalidad introducido por Laín en la historia de la medicina, ajeno al concepto psicológico o popular (como cuando se habla de mentalidad española, alemana o chilena), es en nuestra opinión, e insistimos otra vez, una devota e invariable inclinación del alma a trabajar de fijo una cara de la realidad, lo cual le da la virtud por su persistencia en lo mismo a lo largo de los tiempos, de adquirir un sabio discernimiento en el trato con las cosas, para separar lo significativo de lo insignificante; de ahí la seguridad y el optimismo con que usa sus métodos y se experimenta dueña del porvenir. Su precariedad es no ser atraída por lo que no cae bajo su área de fascinación, aunque se trate de un bien a la vista, porque, no le es plausible como realidad, lo no susceptible de responder a su método tradicional de acercarse a las cosas.

Las formas del amor en la relación médico-paciente

La vía de accesibilidad a lo real a través del tipo de mentalidad, se limita según Laín, sólo a las investigaciones científico-técnicas de la salud y la enfermedad, pues lo obtenido puede ser utilizado de modo similar por la universalidad del género humano; no ocurre lo mismo en el trato personal médico-enfermo; éste por ir dirigido a individuos o grupos precisos, debe especificarse en cada caso y dependerá enormemente de lo que se crea de la naturaleza del hombre y su poder, y de la mayor o menor cercanía a Dios. Algo hay sin embargo de común a toda la medicina: el ver en la original vinculación médico-paciente, lo previo a toda prevención o tratamiento; donde la vinculación no se establece en acuerdo a lo que médico y paciente esperan de ella, viene el fracaso.

Entre los griegos libres, la amistad médica era un fundamento de partida; la amistad venía de la confianza del paciente en el arte del médico y de la voluntad de éste por esmerarse en llevar todo el proceso hacia una solución feliz. El amor en aquel pueblo se ha expresado en dos formas primordiales: *eros* y *philía;* el eros, como lo dijo Platón, aspira a la íntima comunión con el Bien y la Belleza; es el deseo —se expresa en *El Banquete*— de reproducirse en lo bello, a ser ennoblecido por tender hacia lo más alto; en cierto modo es un amor de completud, de ascenso a lo de más arriba. La *philía,* la amistad en el sentido ordinario de la palabra, es un deseo de darse al otro, de participarle lo que se tiene, con lo cual se unen en el goce común del dar y del recibir recíproco. Al amor de amistad, a la *philía,* incorporaron la amistad médica, forma helénica entonces, de la relación médico-paciente: «Donde hay *philantropía* (amor al hombre en cuanto hombre), hay también *philoteknía* (amor al arte de curar), proclama una famosa sentencia, helenística ya, de los *Praecepta* hipocráticos. Antes que actividad diagnóstica y terapéutica, la relación entre el médico y el enfermo es —o debe ser— amistad, *philía»,* dice Laín.[7] Enseguida aludiendo a Aristóteles, en la diferencia entre *eros* y *philía,* Laín agrega una nueva precisión reveladora de lo que entendió por eso el alma helénica: «El *eros* tiene su principio en el placer visual y la *philía* en la benevolencia (Eth. Nic. 1167a). Para los amantes, el sentido más precioso es la vista; para los amigos, en cambio, lo preferible a todo es la convivencia (1171b). La vista según esto, sería el

[7] *Pedro Laín Entralgo,* El médico y el enfermo, *edic. cit., p. 17.*

sentido más propio de la *theoría* y del *eros,* y el oído, el sentido de la ética y la amistad».[8]

Mientras el eros es la apetencia de seres donde se refleja más vivamente la imagen de las ideas supremas, la *philía* o amistad, es más bien un amor entre iguales. Por lo mismo no se da casi en la relación entre el médico y el esclavo, que es una especie de subhombre incapaz de recibir dones desajustados a su naturaleza. La curación de esclavos se hace en silencio y sólo con remedios después de un examen breve. La curación de los libres exige exámenes prolongados y largas conversaciones en las cuales se crea la amistad y la confianza a través de la explicación circunstanciada que hace el médico sobre la naturaleza de la enfermedad, su origen y su pronóstico; el éxito de la terapia depende de esta educación técnica y de su asimilación por parte del paciente; son los bellos discursos, tan eficaces como los fármacos mismos, dice Platón. El enfermo mejora en cuanto sabe *qué* es su mal y *porqué* lo tiene; en cierto modo y mientras se mantiene bajo tratamiento, es alumno del médico. Dicha forma óptima de relación médico-paciente seguramente la tenían los ricos dada la exigencia de tiempo y paciencia; las quejas de los contemporáneos contra la atención de técnicos «que corren de un lado a otro», parece mostrarlo. Según Aristófanes, en el segundo *Pluto,* «donde no hay recompensa no hay arte». Lo notable es el descubrimiento del valor curativo de la palabra, pues pone en evidencia que para los médicos helénicos la salud y la enfermedad poseen un esencial componente psíquico y la materia les parece sensible al ritmo, al lenguaje, a los bellos discursos. Por lo demás esto no es extraño en un pueblo que no veía la materia a la manera occidental: pétrea, dura, impenetrable, opaca, insensible, despreocupada de sí misma, sino que al revés: porosa, sutil, plástica, vivaz, ávida de ser asumida por una *forma* que la concretice y eleve a lo individual. La consistencia verdadera la tienen en Platón las Ideas o Formas eternas de las cuales lo existente acá es un reflejo o sueño. En Hipócrates, Alcmeón de Crotona, y los demás médicos, la psique a su vez está en perpetua ansia de los cuatro elementos materiales, pues si éstos se mantienen en la armonía perfecta exigida por la naturaleza humana, le proporcionan sin descanso autoconciencia, alegría, paz; privada de cuerpo material vaga por el Hades como sonámbula.

En Aristóteles la *substancia primera,* que es el verdadero ser,[9] tiene su propia consistencia, y en el hombre y en las cosas es unidad íntima entre *materia prima* y *forma substancial;* ahora, salvo quizás en el hombre, donde podría darse separada después de la muerte,[10] la forma substancial existe en acto cuando es luz y vida de una mate-

[8] *Pedro Laín Entralgo,* op. cit., *p. 19.*

[9] *Nos referimos aquí a los conocidos conceptos aristotélicos de substancia primera y substancia segunda, materia prima y forma substancial, acto y potencia activa y pasiva, investigados también en la Edad Media por San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto. La substancia primera, es este hombre, este animal (Pedro, ese caballo, ese árbol, etc.). La substancia segunda apunta a* los universales *(lo común a una especie o a un género) los cuales naturalmente no tienen existencia concreta individual en la realidad sino que son una abstracción de la inteligencia. La substancia primera en cuanto es lo que existe tangiblemente, de manera por decirlo así, sensorial, es el* ser.

[10] *El fondo más primordial de la forma substancial humana, lo diferente a otras formas, sería para Aristóteles el entendimiento; como se sabe, lo divide en* agente *y* posible *o* pasivo; *el* entendimiento agente *es el que abstrae lo esencial desde las imágenes proporcionadas por los sentidos, a fin de elaborar los conceptos y los procesos superiores del alma. El* entendimiento posible, *es el que de hecho conoce lo elaborado por el entendimiento agente; al parecer éste, el* agente, *sería el inmortal.*

ria prima, y ésta sólo existe en acto unida íntimamente a la forma, otorgándole concreción, individualidad, tangibilidad.[11] La materia prima está siempre abierta a acoger las formas substanciales (repleta en cada instante de formas potenciales latentes), pero exclusivamente una puede adquirir existencia real en un momento dado; no pueden hacerlo simultáneamente las otras; si una de estas latentes, llega a «apoderarse» de la materia prima para adquirir a su vez existencia real, lo hace desplazando a la que ya existía y relegándola a la latencia; la materia prima que da presencia sensorial a la forma perro, no puede darla al mismo tiempo a la forma gato. La forma substancial encarnada es, en suma, a nuestro parecer, una especie de artista introducido en el seno de la materia prima, que la va trabajando asiduamente hasta hacer relucir cuanto es propio de la esencia de dicha forma. No es raro que una materia así, trátese de la platónica, la aristotélica o la hipocrática, fuese incluso por su lado más opaco, dócil a la sutileza aérea y persuasiva de la palabra que es una especie de forma pura; lo extraño, es que más allá de la relación médico-paciente, no fuera céntrica en la terapia directa de la enfermedad misma.

En la Edad Media el hombre es un ente realísimo pero su dignidad consiste en ser hecho a imagen y semejanza de Dios, por lo cual ninguno es inferior a otro y todos son prójimos igualmente necesitados de la misericordia y la gracia. Surge el *ágape,* que es amor fraterno, amistad. Expresa Laín: «Junto a la concepción griega del amor (el amor como *eros)* surge ahora, complementariamente, una concepción nueva (el amor como *ágape).* El *eros* es el universal impulso ascendente de la naturaleza hacia su perfección. El *ágape* o *caritas* es la libre y activa efusión de la persona hacia la realidad y el menester de las demás personas sean éstos verdaderos amigos o simples prójimos; efusión que será formalmente cristiana cuando el amante actúe personalmente instalado en Dios; cuando se halle de algún modo "deificado"».[12]

Con esto se ha transformado radicalmente la relación médico-paciente; ya no se dirige hacia un amigo conseguido a través de la labor técnica y la palabra persuasiva, sino hacia un prójimo dado de partida y también hacia el amigo; todavía más, se trata de un prójimo necesitado, y el amor de caridad al enfermo, al pobre, al miserable, es lo propio del cristiano; la plegaria sustituye al discurso griego pedagógico; se conforta en todo instante, preocupa la salvación del cuerpo y del alma. La división entre la atención a ricos y pobres procura eliminarse —aunque en la práctica domine siempre—, y ya no cabe separar a los enfermos en curables e incurables, abandonando a los últimos a su suerte como en Grecia, pues el incurable es todavía más acreedor a la conmiseración y al cuidado solícito; no es la *ley de la necesidad,* la *ananké,* la determinante de la incurabilidad, sino la voluntad de Dios; la muerte no es una desgracia cuyo porvenir sea el Hades, sino un llamado solemne a comparecer ante Dios.

En el enfermo se ve a Jesucristo, según lo mostrado en la parábola del Buen Samaritano y en la del rico Epulón y Lázaro, y la relación médico-paciente, es entonces, no

[11] La unidad substancial de materia y forma da existencia real al individuo concreto; la forma es lo que le ubica dentro de una especie: hombre, perro, roble; la forma unida a la materia prima le convierte en tal o cual individuo preciso y concreto; es lo que le da densidad a la trama impalpable de la forma.

[12] *Pedro Laín Entralgo,* El médico y el enfermo, *edic. cit., p. 54.*

sólo amor humano, sino amor traspasado por la gracia, donde también hay merecimiento, purgación de pecados. Ese amor no se acompaña generalmente de interés por el progreso médico, salvo en la Baja Edad Media cuando aparecen la Escuela de Salerno y otras escuelas médicas, y entre las figuras, Arnaldo de Vilanova y algunos notables contemporáneos; sólo compensa el olvido de la ciencia, el esfuerzo en abrir paso a tan novedosísima manera de relación personal médico-paciente, como es la efectuada entre prójimos considerados hermanos. Esta aproximación entre dos poseedores de idéntica fe, confundidos en igual esperanza, es tan estrecha que se podría hablar, usando la feliz expresión de Laín, de dos en uno, de una *díada.* En cierto modo también fue díada la relación médico-paciente, en Grecia, cuando logró crearse una verdadera amistad.

Con el Renacimiento, la Reforma, el mercantilismo, la pérdida de la universalidad dominante de la Iglesia Católica, el europeo extrema su individualismo y en algún sentido su imagen se seculariza, adquiriendo más realidad propia quien es más emprendedor y exitoso: Goethe ha llegado a decir a principios del siglo XIX, cuando aquel proceso inicial había llegado ya a plena madurez, que no todos somos inmortales en el mismo grado, y que quizás la inmortalidad de allá arriba depende de la alcanzada acá abajo. La relación médico-paciente experimenta una nueva transformación radical; ya no rige tanto el *ágape* cristiano medieval, como la ayuda recíproca en busca de un fin común, la salud, obra de una acción puramente científico-técnica, que operará con toda su eficacia haya o no amistad. La ayuda del enfermo es someterse rigurosamente a las indicaciones médicas y la del médico, escuchar a la ciencia. Es, como lo señala Laín, una relación de camaradería, un dúo y no una díada; «dos marchando juntos —es tal vez la más acabada definición de camaradería. En ella no se procura el bien del camarada por el camarada mismo, sino tan sólo en cuanto éste es copartícipe en la conquista del bien objetivo hacia el cual la cooperación camina.»[13] Conviene esta forma de vínculo a la concepción del hombre como *fábrica modelo,* según se divisa ya en Vesalio, pero es notorio en Harvey y sus sucesores.

El hombre-fábrica de la Edad Moderna, se evalúa al igual de las demás fábricas, en acuerdo a la calidad y prioridad de los productos elaborados; los habrá elaboradores de ciencia, de técnica, de arte, de trabajo manual especializado y no especializado. Mientras más necesario, costoso y difícil de reemplazar sea lo fabricado —política, ciencia, arte—, más esmero habrá en cuidar la pervivencia de quienes lo originan, ya que las fábricas humanas de trabajo no especializado —gañanes, peones—, son fáciles de reemplazar. La alarma respecto a las condiciones de salud de los obreros recién aparece en el primer tercio del siglo diecinueve, cuando las altas cifras de mortalidad en sectores y barrios industriales hacen temer de repente un posible agotamiento de ellos, en un momento en que las industrias crecen a gran velocidad. Se insinúan entonces algunas medidas precautorias y preventivas.

El hombre-fábrica de esta modernidad cada vez más secularizada, se justifica únicamente por sus productos; en sí, no es nada, o a lo más cosa para estudio biológico. Por eso, por ejemplo, el cuerpo de un enfermo carente de privilegios, rango, dinero, es

[13] *Pedro Laín Entralgo,* El médico y el enfermo, *edic. cit., p. 106.*

objeto de tratamiento a fin de que vuelva luego al trabajo, pero también, algo anónimo servidor de la ciencia. Laín hace hincapié en esa conversión del cuerpo en cosa pública, y así se desnuda al paciente ante médicos y alumnos, ante auditorios enteros, sin necesidad de excusa alguna. Espíritus generosos, médicos entre otros, harán llamados al amor al hombre —la filantropía moderna— y algo mejorará el cuidado de los enfermos; San Vicente de Paul y grandes figuras religiosas lucharán por lo mismo con cierto éxito, aunque aquello será insuficiente frente a la tendencia general a despersonalizar al hombre, a alejar a Dios, a adorar la técnica.

Las formas del amor médico y la ruptura en épocas de la historia de la medicina

Hemos pasado de la amistad griega y del amor al prójimo medieval, a la camaradería moderna, separando con ello tres épocas, pues en cada una se ve al hombre de manera bien distinta, y esto —el modo humano de figurarse su propia naturaleza y destino—, en última instancia induce a dividir la historia, sea la política, o la científica. Tal división no lograda en la medicina por el desarrollo científico-técnico, la obtiene el largo camino de la relación médico-paciente, o sea, no aquello venido de la sabiduría, sino del amor. Así, a lo menos, nos parecería darle todo su alcance a las teorías de Laín Entralgo sobre las mentalidades médicas y las formas de vinculación concreta médico-enfermo.

A fines del siglo pasado la ciencia empírica descubre lo subjetivo [14] y ello, gracias a un nuevo modo comprensivo de relacionarse con los enfermos, que dándoles confianza les lleva a contar el asombroso mundo de las intimidades. A la subjetividad la constituirían según se cree entonces, instintos y fantasías, capaces en parte de satisfacerlos imaginariamente, y todo eso tan vivamente real como el mundo objetivo mismo, y en consecuencia de idéntico poder salutífero o morbígeno. Aun cuando hoy se ponga en duda por algunos la presencia de instintos en el hombre, nadie se atreve a negar abiertamente la existencia de un poderoso centro íntimo del cual dependerían en última instancia la salud y la enfermedad. El hombre deja de ser fábrica para convertirse en una persona llegada al mundo en busca de su propia paz y felicidad en acuerdo a la exigencia imperiosa surgida desde dentro, y es a tal objetivo a lo que debe darle alcance prioritario, si no quiere verse expuesto a la venganza de su propio ser, que se aislará entonces en un trastorno psíquico o psicosomático. Los medios ideados para evitar las trabas psíquicas y espirituales opuestas a aquella paz son de una diversidad poco abarcable, llegando las psicoterapias nuevas a una profusión y extravagancia que se acerca a lo delirante, pero lo importante desde el punto de vista de nuestro tema, es que el hombre se ha vuelto persona, algo con independencia, libertad e intimidad de la cual es dueño

[14] *La subjetividad ha sido siempre consciente para el hombre; fue vista en la antigüedad clásica y es fundamental en la obra de San Agustín, Eckart, Santo Tomás, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Pascal, Kierkegaard, etc. Lo notable de Pierre Janet y Sigmund Freud es haberla encontrado desde la ciencia empírica y hacerla imprescindible en adelante para todo estudio científico sobre el hombre. La subjetividad ha pasado a ser la esencia del sujeto, y sujeto, a nuestro juicio, alude a estar* sujeto, *amarrado, a algo a investigar que constituye el fondo de sí mismo.*

y a la cual debe dar satisfacción. Dice Laín: «Las historias clínicas de Freud describen siempre la existencia de un ente dotado de *intimidad*. Al enfermo cuya vicisitud nos relata pertenece constitutivamente un modo de ser —su "mundo interior"— segregado, en principio, de su comunicación con la realidad exterior: es decir, sólo comunicable con ella cuando el enfermo se resuelve a "abrirlo" mediante una expresión deliberada e idónea. "Me he decidido a contarle a usted algo que me parece muy importante", dice una vez el enfermo cuya neurosis hemos conocido. La pronunciación de esa frase supone la "intimidad" personal de quien habla.

»En consecuencia también la *libertad* del paciente... es un supuesto de la patografía psicoanalítica. De dos modos aparece la libertad del enfermo en su historia clínica. Por una parte en la patogénesis. Para que una neurosis, tal como las concibe y describe Freud, haya sido posible, fue necesario que el enfermo "quisiera" o "semiquisiera" su personal modo de vivir...

»No sólo en la génesis de la enfermedad y de sus síntomas interviene la libertad del paciente; también en la anamnesis. Puesto que la anamnesis es la expresión verbal de un enfermo acerca de su enfermedad, es claro que, en principio, ese enfermo puede decir de sí mismo lo que quiera y como quiera».[15]

Freud llama transferencia a la amistad necesaria de establecer con el paciente, por cuanto ella significa poder transferir al médico las imágenes de los padres y en consecuencia los afectos positivos y negativos sentidos hacia aquellos, afectos causantes de la infelicidad íntima. Dicha transferencia desaparecerá junto a la abolición de los viejos miedos y hostilidades despertados por los progenitores y será el signo de la conquista del dominio de sí, o sea, de la salud. En el freudismo, como en la vieja pedagogía helénica, es necesario persuadir al enfermo de la veracidad de la teoría y del método usado; dado el paso, a diferencia de entonces, el enfermo debe autoesclarecer su intimidad o coparticipar en su esclarecimiento. Sin embargo, más allá del freudismo, en cualquier relación terapéutica válida, se exige hoy absoluta comunicación del paciente con el médico, entrega libre de la intimidad, trabajo hermenéutico sobre ésta, y fe en que a esa entrega seguirá una posesión segura y plena de sí. Se trata de una amistad de persona a persona fundada en la idea de que si se hace carne la vivencia de lo que a uno le corresponde obrar en el mundo, se habrá obtenido lo mejor.

Después de Freud, incluso el derecho a la salud, deriva de que cada hombre tiene una individualidad insustituible por ninguna otra, y por tanto, que una vez desaparecido, lo que él representó como realidad nunca más volverá a repetirse, y en consecuencia, que aquello de lo cual se le priva no podrá compensarse dándoselo a otro, pues entre él y cualquier otro hay un abismo ontológico intraspasable.[16]

En resumen, de la dinámica de la nueva relación personal médico-paciente surge un mundo subjetivo desconocido, obligando a la medicina a incorporar, además de lo cosmopatológico, lo antropológico; la relación médico-paciente será en lo sucesivo, no sólo

[15] *Pedro Laín Entralgo,* La historia clínica. *Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1950; pp. 602 y 603.*

[16] *Desde otro punto de vista el derecho a la salud, y más lejos, el derecho a la existencia (sana o enferma) es una de las afirmaciones básicas del cristianismo.*

el punto previo para la acción científica-técnica curativa del médico sobre el soma, sino que es ella en sí misma curativa. La cura abarca lo psicosomático y lo personal, aquello en virtud de lo cual se es dueño de una libertad y un destino; así se marca otra escisión del tiempo histórico y nace una nueva época de la historia médica. Lo que viene por delante con la tecnologización acelerada de la medicina, la masificación, la burocratización, y el grito desesperado del enfermo exigiendo su derecho a ser tratado como alguien, es, usando el lenguaje de Laín Entralgo, algo que los médicos, pese al descubrimiento de la subjetividad personal, aún no acaban de resolver, y por lo tanto no cae todavía bajo la mirada del estudio de la historia. Quizá si ya el mero esclarecimiento íntimo a la manera freudiana, no baste, y ante esas dos polaridades inconmensurables, el notable avance tecnológico, y la conciencia cada vez más clara de los derechos a ser persona, sólo una súplica a Dios para que nos abra de nuevo su presencia, pueda librarnos de una oposición aparente sin remedio.

De entre las innumerables ideas originales de Laín Entralgo, hemos escogido éstas, porque nos parecieron ya desde la lectura de su monumental obra *La Historia Clínica,* y desde sus conferencias en Chile, una de sus ideas fundamentales en el conocimiento de la historia de nuestra ciencia: a saber, que el progreso inmerso en el desarrollo científico-médico médico puede marcar etapas, pero no épocas históricas, sí en cambio las formas del amor médico, formas que han dividido para siempre al tiempo. Sírvanos de excusa al terminar y ante nuestra insuficiencia en la mostración de las líneas directrices de este maestro, el que lo hemos hecho como un homenaje a uno de los grandes historiadores médicos contemporáneos, ilustre amigo de Chile y de la medicina chilena.

Armando Roa


Oculatus abis
Oculatus abis

Entre el silencio y el silencio...

La palabra —o mejor, la expresión, la comunicación— es algo que importa al médico en medida suma. Tanto si desvela como si oculta, tanto emitida como impronunciada, la palabra planea sobre el encuentro entre el enfermo y su médico. Menesterosidad de nuestro intelecto es no poder pensar, inquirir ni darse a conocer sin un lenguaje, por más que éste sea preverbal. En varias de sus obras —*Teoría y realidad del otro* (1961), *La relación médico-enfermo* (1964), *El médico y el enfermo* (1969), *Antropología médica* (1984) y *La palabra y el silencio del médico* (1961)— Pedro Laín ha reflexionado sobre el papel central de la comunicación en la relación médica y en la parte que, en este papel, corresponde al decir y al callar.

No ha sido, empero, éste el único dominio en que Laín se ha aventurado en su pesquisa sobre el lenguaje. Numerosos son también los trabajos que ha dedicado a temas literarios, a veces —pero no siempre— relacionados con la medicina: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* (1946), *La aventura de leer* (1956), «La vida del hombre en la poesía de Quevedo» (1947), «Poesía, ciencia y realidad» (1951), «La acción de la palabra poética» (1955), y tantos otros. Como acabo de advertir sólo algunos de ellos pretenden relacionar medicina y literatura —al menos de forma directa; pues no debe dudarse que, en la mente de Pedro Laín, la creencia en la vinculación de estos temas entre sí y con cualesquiera otros es la fuente del interés que hacia todos ellos manifiesta—. Pero, por haberse visto requerido por otros temas más acuciantes, los estudios que vinculan literatura y medicina constituyen un apartado exiguo en el seno de la producción de su autor. No obstante, del interés de Laín por este tipo de trabajos da fe la existencia de algunas tesis doctorales realizadas bajo su dirección o la de sus más inmediatos discípulos —baste mencionar la pionera de Agustín Albarracín sobre Lope de Vega— [1] así como el apoyo que, en los últimos diez años, ha prestado a la constitución de un curso de doctorado sobre este tema en el Departamento de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense y a la presencia de la sección «Medicina y Literatura» en el área de Humanidades de la Revista *Jano. Medicina y Humanidades.*[2] Como máximo beneficiario de este apoyo me siento obligado a tratar de justificarlo mostrando en qué medida la obra de Pedro Laín, de un lado, y el análisis de la literatura actual por otro, ofrecen al médico posibilidades nada despreciables para su formación. Dado que la palabra en cuanto tal y su expresión literaria han sido objeto de la reflexión lainiana, he elegido para testimoniar el reconocimiento —que no la cance-

Grabado de Mutus Liber. 1702

[1] *Albarracín, A.*, La medicina en el teatro de Lope de Vega. *Madrid, CSIC, 1954.*

[2] *Laín, P., «Humanidades médicas. Presentación».* Jano, Medicina y Humanidades, *643-H, 1985; pp. 55-56.*

lación— de mi deuda con él, una novela cuyo tema es, precisamente, el silencio y la palabra del médico.

Patología del lenguaje médico

En 1956 el médico lionés Jean Reverzy publica su segunda novela, *Place des Angoisses,* de corte autobiográfico. Otra «novela de médicos», pues. Ciertamente. Pero este ejemplar pertenece a tal subgénero presentando unos rasgos individuales muy característicos. Lo que preocupa al autor no es tanto referir anécdotas de su vida personal o profesional, cuanto reflexionar sobre uno o dos problemas que juzga esenciales y al lado de los cuales cualquier otra consideración resulta frívola e improcedente. Estos problemas son: el del lenguaje —el de la comunicación— y el de la apropiación de la condición mortal del ser humano; y ambos, a su vez, se interpenetran de modo que, a la postre, el autor puede afirmar que toda su vida, tal como ha quedado plasmada en su novela, es un «largo drama del lenguaje».[3] Como veremos esta conclusión resultaría impensable, al menos en el marco de la narración —y no olvidemos que es autobiográfica—, de no ser médico el narrador-protagonista. Y es precisamente esta novedad —convertir una autobiografía de médico en un «drama del lenguaje»— lo que hace de enorme interés la lectura de esta pequeña novela. A través de sus páginas podremos repasar, bajo la forma de la introspección autobiográfica, la meditación lainiana sobre el silencio y la palabra del médico, sin pretender con ello agotar las enseñanzas que nos brinda esta obra de creación.

Según declara el autor, el eje del relato pasa por la cena que comparte con su maestro, el profesor Joberton de Belleville, y la esposa de éste en su señorial domicilio de la lionesa Place des Angoisses, santuario de los profesores de la Facultad de Medicina. Durante la sobremesa, el maestro refiere las patéticas circunstancias que rodearon la muerte de un colega, preludiando, al fin, la que será clave hermética que su discípulo habrá de interpretar:

> Singular profesión la nuestra (...): inmensos trabajos, fatigas sin nombre, ningún reposo, en suma, un destino al margen del de los otros hombres, a los que sólo la muerte nos aproxima al volver a sumergirnos (...) en la sima sin fondo de las ilusiones humanas, de donde nuestra actividad nos había apartado desde hace largo tiempo.[4]

La clave en cuestión será formulada por la esposa del médico, que ejerce el papel de esfinge:

> ¡La muerte de los médicos es más triste que la de los otros hombres! [5]

Reverzy reconoce que esta frase, interpretada velozmente al hilo de la conversación, habría de representar para él

> el inicio de una meditación que, veinte años después, continúa.[6]

[3] *Reverzy, J,* Place des Angoisses. *París, Flammarion, 1977.*
[4] Op. cit., *p. 68.*
[5] Ibídem.
[6] Op. cit., *p. 71.*

La búsqueda del sentido, de la razón o la sinrazón del aserto de Mme. Joberton de Belleville —aserto sugerido, provocado, por su marido el profesor— es, según declaración del escritor, la causa de que toda su actividad sea vista como una inquisición sobre el lenguaje. El joven interno tratará, en adelante, de establecer el grado de correspondencia entre lo dicho y lo pensado, entre lo designado y la palabra que lo designa. Y, naturalmente, la palabra ganará a sus ojos de hombre y de médico un peso extraordinario. El lenguaje es un problema, algo misterioso. Y no menos misteriosa es la relación que, a través sobre todo de él, se establece entre dos hombres con la muerte como telón de fondo. Precisamente es la presencia de la muerte en el seno de la pregunta sobre el lenguaje lo que pone al narrador en condiciones de valorar críticamente el uso que de la palabra hace la mayoría de los médicos que conoce. Refiriéndose a la primera mañana que pasa en el hospital, asegura:

> En tres horas aprendí todo sobre el diálogo sumario de la medicina hospitalaria y de la enfermedad popular: «¿Le duele la cabeza?... ¿Se siente cansado por las mañanas?... ¿Siete punzadas en el corazón?... ¿Se fatiga al caminar?... ¿Ve usted moscas volantes?...» El paciente sólo debe responder sí o no (...). La mano firme del médico apartaba la sábana; retumbaba una orden: «¡No se mueva! ¡Respire hondo! ¡Deje de respirar! ¡Vuélvase sobre el costado!» [7]

He aquí la palabra que Laín ha denominado «cosificadora». La palabra de la tan alabada clínica positivista que juzgaba, según parece, «divina» la rudeza de un Schönlein —y de tantos otros—[8] por considerar que el enfermo era tan sólo —o casi— un objeto científico cognoscible por la vista y el tacto; palabra que sólo quiere ser inquisitiva, imperativa y descriptiva.[9] A la misma conclusión llega Reverzy:

> Comprendí que esos seres numerados, inmóviles como el bloque de mineral detrás de la vitrina del museo, como el reptil sumergido en formol, como la mariposa atravesada sobre el cartón, se presentaban maravillosamente simplificados y preparados a las investigaciones de los sabios tan poco preocupados por la angustia de sus pacientes que incluso éstos parecían a su vez no experimentar su opresión (...); no intentaban comprender: su enfermedad sería lo que quisieran los médicos.[10]

A lo largo de la novela abundan las referencias a esta palabra cosificadora y, en general, a la incapacidad de los médicos para establecer vínculos más comprometidos con sus pacientes; incapacidad que, en ocasiones, se trueca en deliberada voluntad de crear una distancia que se considera necesaria para conservar la frialdad en la mirada, el hábil pulso, la desapasionada decisión que el acto médico requiere:

> A los médicos no les gusta llamar a sus pacientes por su nombre, marca demasiado visible de un antiguo estado humano: prefieren al enfermo numerado, puro, sublimado y perfectamente sometido a la Ciencia, de la cual ellos son presencia ubicua y misterio.[11]

No es necesario advertir que se ha luchado mucho contra esta actitud desde los tiem-

[7] Op. cit., *p. 37.*

[8] *Laín, P.,* La relación médico-enfermo. *Madrid, Alianza Editorial, 1983; p. 214.*

[9] *Laín, P., «La palabra y el silencio del médico», en* Ciencia, Técnica y Medicina. *Madrid, Alianza Editorial, p. 238.*

[10] Op. cit., *pp. 37-38.*

[11] Op. cit., *p. 55.*

pos en que el joven Reverzy comenzaba su formación clínica. Pero tal vez no es imposible juzgar tan duramente, hoy en día, la actitud de algunos médicos. De todos modos no son las posturas maximalistas las que interesa desenmascarar, sino aquellas otras que sin duda podrían fundamentar, hoy también, una de las más ácidas frases del médico escritor:

> ... seres tan alejados como los médicos y los enfermos...[12]

Probablemente se encuentre, entre éstas, con mucha mayor frecuencia la incomunicación, el silencio, que no el uso y abuso de aquella palabra cosificadora y dictatorial. El silencio con el que, como vimos, responde el paciente a las órdenes y manipulaciones del médico; el mutismo del que se reviste —como de la ropa de hospital, como se aclimata al lecho numerado— el enfermo desde el mismo momento de su ingreso;[13] la usura verbal del profesor, «ahorrativo de sus instantes como de sus gestos y sus palabras»,[14] que sólo concede cinco minutos, cronometrados por una enfermera, a la anamnesis y exploración de los pacientes ambulatorios, lo que da como resultado diálogos como el cruelmente descrito por Reverzy:

> — ¿Dónde le duele?
> — Por todas partes.
> — ¿Cuándo le duele?
> — Todo el tiempo.
> — ¿Desde cuándo?
> — No me acuerdo.[15]

A Reverzy le obsesiona el tema de la comunicación. Incluso cuando analiza el lenguaje científico, la jerga profesional utilizada por los médicos para participar sus descubrimientos —esto es, incluso en aquellos casos en que, al menos directamente, el paciente no está implicado— Reverzy se resiste a abandonar la pista sobre la que, en un momento crucial de su existencia, le han puesto sus anfitriones de una noche:

> ... ese estilo impersonal propio a los doctores, tan particular como el de los militares y el de los eclesiásticos, infestado por el énfasis, las metáforas dudosas y los términos incongruentes, tales como *oligofrenia, bradicardia, asistolia, polidipsia,* y otros mil parecidos, revoltijo hirsuto de griego farfullado por bárbaros. Estilo que refleja, como su escritura ilegible y desmoronada, la inmensa fatiga de los médicos, cuyo espíritu sobrecargado, para aislar el hecho y describirlo, no tiene ya la fuerza de ir hasta el extremo de los recursos del lenguaje.[16]

En este fragmento aparece, a modo de justificación, otro de los motivos fundamentales de la obra, del que no puedo ocuparme en esta ocasión: el de la insuperable fatiga del médico, con el que, precisamente da comienzo el relato. No obstante esta justificación es sólo parcial, pues el protagonista la experimenta tanto como cualquiera de sus colegas sin dejar por ello, como hemos visto, de reflexionar sobre el lenguaje intentan-

12 Op. cit., *p. 87.*
13 Op. cit., *p. 54.*
14 Op. cit., *p. 56.*
15 Op. cit., *pp. 55-56.*
16 Op. cit., *p. 60.*

do «llegar hasta sus últimos recursos». En esta indagación le ayudará tanto como la escucha del lenguaje profesional la atención al decir del lego, cuando éste, impremeditamente, consigue tender hacia el enfermo los puentes que el médico establece con tanta dificultad, cuando no renuncia lisa y llanamente a esta tarea. Para experimentar este conocimiento es preciso esperar hasta la hora de las visitas, cuando

> las salas muertas, donde resucitaba una vida insospechada para los médicos, se llenaban del zumbido de las palabras dulces, crasas, con las cuales el pueblo explica su emoción y su ternura.[17]

Tan sólo cuando el médico comparte con su paciente una situación que le angustia y le preocupa es capaz de encontrar el adecuado lenguaje, abandonando el pedestal científico-sacerdotal sobre el que —por placer o por comodidad— suele encontrarse. En la narración de Reverzy tal situación está representada por la guerra:

> En el hospital una inquietud desconocida aproximaba a seres tan alejados como los médicos y los enfermos: llegó a haber entre ellos algún intercambio de palabras. Familiaridad irrisoria que llegó a su fin cuando el ejército se desbandó.[18]

Morbus in silentio

Tal vez sea exagerada la dureza con que el autor juzga a sus maestros y compañeros de antaño. Tal vez todos ellos comparten con él, aunque de forma no tan clara, esa preocupación por la comunicación que, paradójicamente, llega a ser incomunicable si no se poseen los recursos expresivos de los que Reverzy se muestra sobradamente dotado. Lo cierto es que lo que se muestra a su mirada de médico y de novelista es el fracaso de la comunicación. Pero no es menos cierto que, hasta ahora, sólo hemos considerado lo que Laín ha llamado *morbus in verbo,* [19] esto es, aquel nivel de realidad del hecho morboso que puede ser expresado a través de la narración, de la descripción de lo que en el cuerpo del enfermo acontece. En la clasificación tripartita de Laín —*morbus ante verbum, morbus in verbo, morbus ultra verbum (in silentio)*— [20] existe un reducto para la comunicación, el reducto de la «comunicación existencial» en el sentido jaspersiano:[21] se trata del último de los niveles, el de la enfermedad *«in silentio»*. Ante la perplejidad que se experimenta frente al dolor y la muerte, la palabra resulta inoperante y es el silencio la única vía para expresar la compasión, la comprensión, el deseo de auxiliar en lo posible a aquel que no puede manifestar su soledad, su sufrimiento. Y el médico Reverzy, educado tanto por su práctica clínica como por la reflexión suscitada por la sibilina frase de Mme. Joberton de Belleville, se muestra enormemente sensible a la seducción de este silencio expresivo; silencio que, en ocasiones, será por él administrado sabiamente, técnicamente, con una aparente frialdad que no debe engañarnos, pues lo teatral de alguno de estos silencios se justifica por la convicción de que tal actitud ayuda efectivamente al enfermo; más aún: que tan sólo esa actitud puede ya

[17] Op. cit., *p. 57.*
[18] Op. cit., *pp. 87-88.*
[19] *Laín, P. (1986), p. 244.*
[20] *Laín, P. (1986), pp. 243-247.*
[21] *Jaspers, K.,* Philosophie. *Berlín, Springer, 1973; pp. 126-129.*

ayudar. La narración de Reverzy comienza con una visita domiciliaria cuyo único objeto es la cumplimentación, por parte del narrador, de un certificado de defunción:

Me dirigía hacia un deber fácil; exigiría de mí pocas palabras, no habría vacilación ni duda: bajo el tejado, en una buhardilla, iba a recibir la tranquila hospitalidad de un muerto. Bastaría con algunas palabras escritas, con una mirada más pensativa que de costumbre y con un movimiento de la mano alzada, que luego dejaría caer como para decir: «Callemos. El ruido ofende a los muertos. Incluso este gesto es inútil».[22]

El médico de barrio, antiguo interno del hospital universitario, reconoce creer

... en el poder de las palabras sencillas, mil veces repetidas, perfeccionadas por el uso, maquinales y sin embargo matizadas (...). Pero es vano —afirma— arengar a los muertos.[23]

Lo que sigue es la descripción de la representación teatral, mímica, que anunciaba al dar cuenta de su proyecto:

Sin decir nada, adelanté el brazo; mi mano subió hacia la luz; mis dedos, suspendidos, desplegados, después encogidos como para coger un objeto invisible y maleable y modelarlo, vacilaron, y mi gesto se desmoronó como una frágil estatuilla que se disloca, se abismó en las tinieblas, mientras que mi mano inerte volvía a caer a lo largo de mi cuerpo. La mujer, que me observaba, me expresó su conformidad con un movimiento de sus párpados.[24]

Y de la radical veracidad de esta pantomima dan cuenta las líneas siguientes:

El silencio, por otra parte, favorecía nuestro acuerdo (...). El lenguaje envuelve a los seres con una aureola falaz a través de la cual se miran sin reconocerse: las palabras son los testigos de su alejamiento y de su mudez. Ahora podíamos medir nuestra distancia y nuestra soledad. Un gesto cuya inutilidad quedaba expresada en su propio abandono bastaba para ello. Y yo había venido desde la otra punta de la ciudad, a la primera llamada, con el solo pensamiento de hacer ese gesto pesado y vano.[25]

Pero de poco serviría el aprendizaje de Reverzy —y poco tendría, por otra parte, que enseñar a sus lectores, sean éstos o no médicos— si solamente le permitiera salvar con gallardía situaciones como la descrita. La piedra de toque de la comunicación no puede ser el cadáver; ni siquiera su viuda. Sólo el enfermo puede revelar cuándo se ha logrado establecer la comunicación, y en qué medida puede ésta ser verbalizada. Del mismo modo que Reverzy nos muestra solamente uno de los cadáveres con los que hubo de vérselas en su práctica profesional, sólo presta atención a uno de sus pacientes, paradigmático, al que nos presenta como el primero de su ejercicio como médico de arrabal. La prolija narración de la primera visita a casa de Dupupet constituye una auténtica rareza frente a las descripciones habituales:

Todo el mundo habló al mismo tiempo. La mujer se mantenía de pie detrás de mí y su voz, como un viento ligero, pasaba por encima de mi cabeza; todas sus palabras, desde el instante en que ella había abierto la puerta, habrían podido transcribirse en una sola frase armoniosa, inmensa, prolongada sin cesar. Dupupet oscilaba, de derecha a izquierda a cada penosa inspiración, y la dificultad de su respiración fragmentaba su discurso en frases entrecortadas. Su voz,

22 Op. cit., *p. 16*.
23 Op. cit., *p. 18*.
24 Ibídem.
25 Ibídem.

amplificada por la resonancia de un flaco tórax, recordaba la sonoridad del cuerno o de la trompeta: estallaba y luego, repentinamente, moría con un sordo fragor. Y mis palabras, de un timbre más agudo, intentaban insinuarse en los silencios de un segundo de los viejos que me contaban su pena. Creo que éramos felices y que una unión casi perfecta estaba en trance de realizarse: el hombre acostado, su compañera de pie, el médico sentado al borde de la cama formaban un coro al unísono.[26]

Visto desde una perspectiva tradicional lo que aquí se dice puede parecer esteticismo u obscenidad, si no ambas cosas. Podría pensarse que lo que busca el autor es sorprender con la finura de su metáfora a un lector bobalicón; por fortuna, el tono general de la obra permite abandonar esta injustificada sospecha. No es la belleza de la frase, sino el conocimiento de la realidad lo que Reverzy busca —y yo me atrevería a decir que encuentra— al percibir como algo puramente musical el coloquio en el que un médico pregunta, un paciente refiere —sin prestar demasiada atención, por otra parte, al interrogatorio conductor del médico— y su esposa, sorda al discurso de uno y otro, rememora antecedentes patológicos sin excesiva confianza en la atención de sus dos compañeros —pues el narrador no estimula a que los denominemos interlocutores—. No es, asegura, la información, sino la armonía lo que, en primera instancia desean obtener Dupupet y su mujer de aquél de quien solicitan ayuda. Bien es verdad que, en el curso de su visita, el médico explorará al enfermo y anotará mentalmente aquellos datos anamnésticos que fundamenten su diagnóstico y la ulterior terapéutica. Pero sabrá responder, con inusual sensibilidad, a esa demanda de una comunicación más sutil, menos técnica pero no por ello menos necesaria para la higiene de las almas:

El concierto continuaba; cada uno hablaba apasionada o pensativamente, según los instantes, sin interrumpirse nunca. La expresión de los rostros, las actitudes, los gestos de las manos separadas del cuerpo para concluir en movimientos de extensión o de flexión de los dedos (...), el resplandor de las miradas añadían su significación propia, enriquecían los símbolos del lenguaje y a veces, con su sola existencia, iluminaban la noche de lo inexpresado.[27]

Después de un «huracán de palabras», como de común acuerdo, los tres personajes abandonan ese fondo musical que, a lo largo de esta primera etapa de la visita médica, ha suministrado su decir. La palabra, que ha dejado de ser «cosificadora», huelga al fin, habiendo experimentado quienes hablaban, al unísono, «una misma necesidad de silencio». El paciente y su esposa parecen compartir la creencia del médico narrador:

En nosotros, sin que ninguna palabra lo tradujera, la conversación proseguía.[28]

Por fin, el pacto queda sellado con un gesto:

Habíamos hablado durante largo tiempo. Poco importa el sentido de nuestros discursos; aunque hubiésemos hablado cada uno una lengua diferente, nuestro acuerdo habría sido el mismo: más allá de nuestra consciencia, en esa región de los dolores y de las alegrías (...). Ahora nuestras manos unidas, mejor que las palabras incapaces, sellaban nuestro acuerdo.[29]

Más adelante describirá la muerte de Dupupet, detallando morosamente lo que para

26 Op. cit., *pp. 96-97.*
27 Op. cit., *p. 99.*
28 Ibídem.
29 Op. cit., *p. 100.*

él es más importante: el silencio, los gestos, las palabras tópicas pero, por ello mismo, exigidas por los que rodean primero al moribundo, luego al cadáver. La novedad que presenta esta etapa en el análisis de la palabra, el gesto y el silencio es la perspectiva: Reverzy sostiene que el ritual ejecutado con ocasión del fallecimiento de Dupupet va dirigido mucho más a los acompañantes que al agonizante, quien

... tal vez hubiera preferido expirar solo, al lado de la vieja, en el murmullo de la frase musical que le había acompañado tan largo tiempo y cuyo final no conocería.[30]

Pero se siente obligado a romper el silencio que sigue al tránsito de su paciente con el esperado: «ha muerto», pues piensa que

... la muerte de los otros significa solamente que nuestra vida continúa, grávida de una experiencia nueva, y que sigue adelante para participar de otras muertes, como de sacramentos, antes de conocer por fin la nuestra.[31]

Una vez más la muerte y el lenguaje aparecen vinculados; pues, como hemos visto, el conocimiento de la muerte es la insoslayable tarea que Reverzy se ha impuesto —o ha asumido, si tomamos como origen de la misma la formulación de la frase oracular de Mme. Joberton de Belleville—. En el prólogo a la edición francesa de la novela, A. Gerber no parece extrañarse de ello:

La muerte del escritor es menos triste que la del resto de los hombres. Porque la muerte es su oficio y su gozo perverso. Su puta gratuita, o más bien obligatoria.[32]

Reverzy comparte, cierto es, con otros escritores este oficio y este problemático gozo; pero, además, es médico y ha visto padecer y morir a muchos seres humanos. Ello nos lleva a brindarle nuestro crédito. Por otra parte, cuanto Reverzy nos ha dicho coincide —*quod erat demonstrandum*— con lo que Laín, a lo largo de años de reflexión que no puede tildarse de esteticista, ha aprendido y enseñado sobre la palabra y el silencio del médico. Por fin, para juzgar la veracidad del autor será preciso concederle de nuevo la palabra, a fin de saber de qué modo ha resuelto el enigma y en qué medida su respuesta le ha ayudado a ser, efectivamente, mejor médico. Al enterarse de la muerte de su antiguo profesor medita, de nuevo, sobre el episodio central de su biografía íntima:

Al relevarse para contarme la enfermedad de Sulpice (...) mis huéspedes habían tenido el designio de enseñarme una verdad escondida. En su diálogo todo estaba ordenado para que la muerte de los médicos pareciese más triste que la de los demás hombres (...) Pero la voz de Mme. Joberton de Belleville, con encantos de sirena que llamase desde los arrecifes de la muerte, no enseñaba la desesperación, sino que ordenaba continuar hasta los límites tenebrosos de la vida que ella había franqueado antes que yo.[33]

Y este aprendizaje de la finitud, incluso antes de su conclusión, obra positivamente sobre el hombre que acepta la tarea. Reflexión sobre la muerte y práctica clínica —con todo lo que ello conlleva de conocimiento y compasión del padecer y el morir de los

[30] Op. cit., *p. 110.*
[31] Op. cit., *p. 113.*
[32] *Gerber, A., «Préface» a Reverzy, J.,* op. cit., *p. 13.*
[33] Op. cit., *p. 120.*

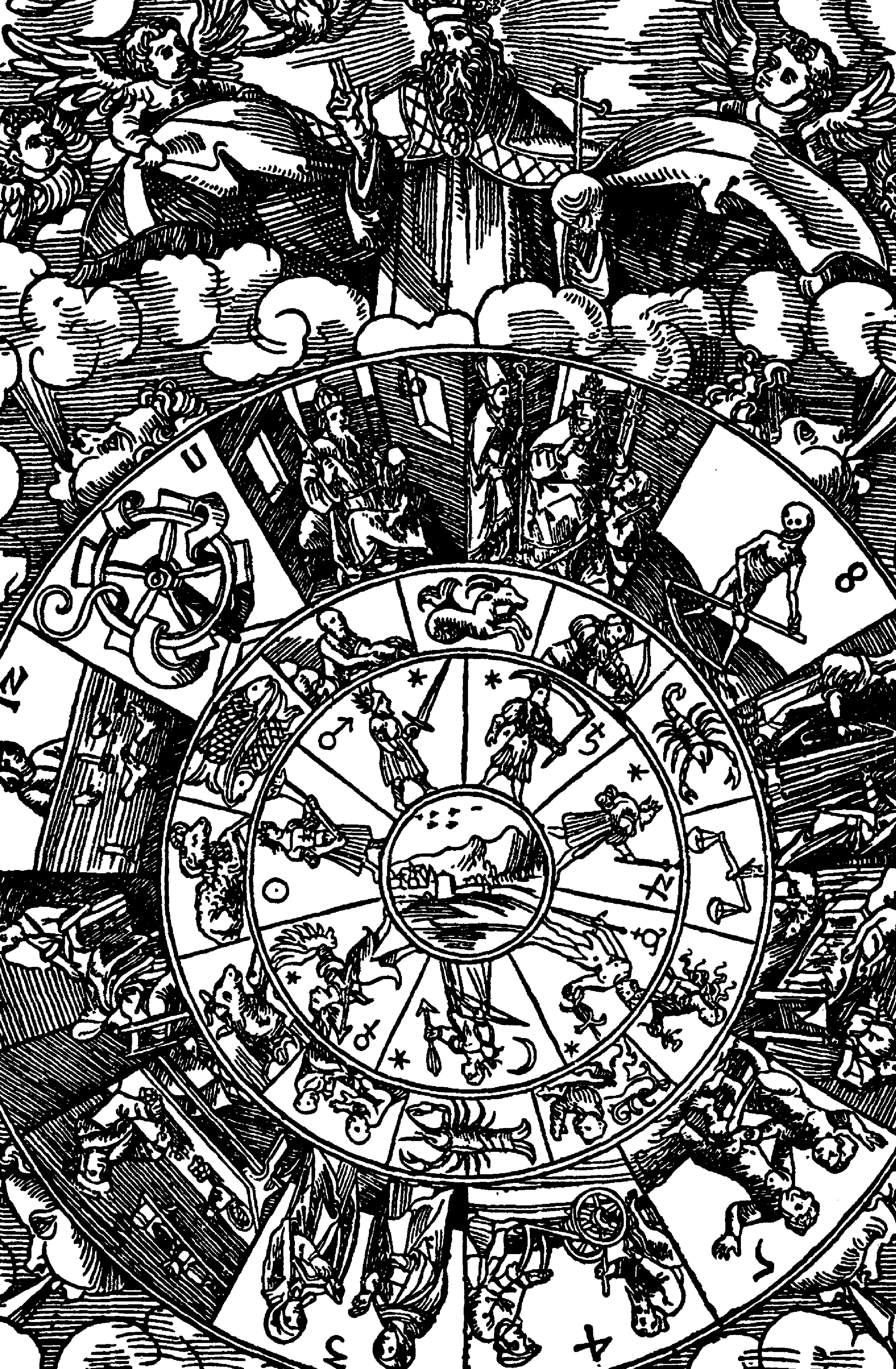
hombres— son juzgadas con gratitud por el escritor Jean Reverzy quien, en los días de su juventud, decidió hacer su vida de hombre como médico. Y en este juicio agradecido vuelve a hacerse cargo de la incomunicabilidad —al menos a través de la palabra— de lo más esencial; del valor superior del silencio, de lo informulado, cuando lo que hay que hacer es estar con los hombres en su soledad, en su abandono, tal vez en su muerte.

Al igual que la cena que me ofreció el profesor Joberton de Belleville (...) mi visita a Dupupet sigue siendo para mí un tema de meditación, de estudio, de extrañeza y a veces de temor (...). Recordando todo esto, se me ocurre pensar que hay una ciencia aún por nacer que se preocupará de la aproximación de los seres vivos, de su contacto, de su retiro, de los movimientos de sus cuerpos y de sus miembros. Ciencia que será la de la soledad del hombre y, consecuentemente, la del hombre mismo. Y (...) el pensamiento se contenta con esta observación, sin conclusión ni provecho para la inteligencia, de sonidos articulados, de signos escritos, de gestos, de descarga de miradas, gracias a los cuales parecen comunicarse las almas (...). Me había encontrado cerca de un viejo dormido, lo había despertado; nuestras voces se habían elevado para proclamar nuestra alianza, mientras que detrás de nosotros una vieja señalaba su presencia con una frase sin fin. Yo no quería comprender nada, pues nada humano se comprende, pero había encontrado mi lugar en medio de los hombres.[34]

Afortunadamente el mero hecho de que Jean Reverzy haya decidido plasmar sus experiencias en el lenguaje escrito, que se haya esforzado por hacerlas comunicables, abre a sus posibles lectores un dominio cuyo interés para el médico es, como hemos visto, fundamental. Con distinto lenguaje y con diferente precisión el médico Pedro Laín ha asumido la misma tarea, llegando a idénticas conclusiones: oscilamos —dirá Laín— «entre el silencio y el silencio a través de la palabra».[35] Ambos discursos, a mi modo de ver, se complementan, ofreciendo otras tantas vías al médico inquieto por serlo de la manera más cabal posible y garantizando mutuamente su exactitud. Quede, pues, esta breve lectura de la novela de Reverzy como homenaje a Pedro Laín, maestro de médicos, siempre inquieto por la palabra y el silencio, siempre atento a los mensajes de la literatura, siempre movido por la precariedad de la existencia del ser humano.

Luis Montiel

[34] Op. cit., *pp. 102-103.*
[35] *Laín, P. (1986), p. 247.*



Los «Conceptos fundamentales del saber anatómico» establecidos por Laín Entralgo

Introducción

En 1949 apareció el primer volumen de la revista *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina y Antropología Médica,* y en él una nota de Pedro Laín Entralgo titulada «Conceptos fundamentales para una historia de la Anatomía». Insistía entonces Laín en que

> ... la historia de la Anatomıa no debe atender tan sólo a lo que cada anatomista supo y a la exactitud y la precisión con que lo supo, sino también a lo que se propuso saber y al modo como lo supo...

Y proseguía:

> Estoy convencido de que la historia de la Anatomía debe considerar primariamente el modo que cada autor tuvo de hacerla y saberla. Ni siquiera basta investigar el «modo de saber», junto al «más saber» y al «mejor saber» de un anatomista. Es preciso, a mi juicio, entender ese «más» y ese «mejor» (o, en su caso, el «menor» y el «peor») en función del modo como se sabe, del «cómo» y éste, a su vez, según la intención de saber el autor, de sus problemas como anatomista.[1]

Para orientar al historiador de la medicina en sus pesquisas sobre el pasado de la Anatomía, apuntaba Laín lo que para él eran, entonces, conceptos fundamentales para poder elaborar una aproximación metódica y rigurosa a la historia de la morfología biológica. Eran esos conceptos de dos órdenes: A) Datos positivos, o contenido del saber anatómico; y B) el estilo del saber anatómico, lo que también llamaba los «modos del saber».

Entre los datos positivos incluía: 1) Estequiología biológica, o datos relativos al qué de la realidad anatómica, «qué son el cuerpo y sus partes en cuanto a su composición elemental»; 2) Esquematología biológica llamaba a los datos relativos al cómo de la realidad anatómica, «cómo son el cuerpo y sus partes»; 3) Morfogenética biológica, comprendiendo la embriología y la ontogenia, correspondía a los datos relativos al «por qué» de la realidad anatómica, «cómo y por qué el cuerpo y sus partes han llegado a ser como

Grabado de Schön. 1515

[1] *Laín Entralgo, P. (1949), «Conceptos fundamentales para una historia de la Anatomía»,* Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina, *I, 419.*

definitivamente son»; 4) Anatomía funcional, Teleología morfológica o Morfoteleología refiriéndose a los datos relativos al «para qué» de la realidad anatómica, «para qué el cuerpo y sus partes son como son».

Dentro del saber esquematológico distinguía a su vez una serie de conceptos fundamentales, lo que él llamaba la «idea descriptiva, la conceptuación de la parte, el método de la descripción particular y las formas paradigmáticas utilizadas como base intuitiva a la descripción verbal».

Junto a todos estos datos positivos e intentando que los historiadores de la anatomía no se redujesen a lo que la historiografía positiva consideraba «hechos históricos» insistía en la necesidad de analizar, como he recogido al comienzo, los «modos del saber», es decir el estilo del saber anatómico, modos de saber relativos al «qué», al «cómo», al «por qué» y al «para qué» de la realidad anatómica.

Diversos han sido los investigadores que han aplicado con mayor o menor fidelidad estos conceptos en sus pesquisas sobre la historia de la anatomía. En el curso de doctorado que con el título «El cuerpo humano: Historia y teoría» hemos impartido durante varios años en colaboración Agustín Albarracín, José Luis Peset y yo misma, aplicábamos estas directrices lainianas y enseñábamos a nuestros alumnos a aproximarse al análisis de cualquier obra anatómica teniendo en cuenta estos conceptos.

Casi han pasado ya cuarenta años desde que apareció esta nota en la revista *Asclepio.* Desde entonces me consta que Laín ha seguido personalmente interesado por la historia del saber anatómico: seminarios, conferencias, artículos e incluso obras inéditas lo confirman sobradamente. Junto a ello y como clara culminación de ese interés, siempre vivo y todavía no colmado, Laín se encuentra ahora escribiendo una *Historia de la ciencia anatómica,* mientras que simultáneamente imparte en la Universidad Complutense un curso sobre «El cuerpo humano: Historia y teoría».

Uno de los primeros capítulos de ese libro que está elaborando recoge en buena medida el contenido de aquella breve nota que apareció en la revista *Asclepio.* El contenido de aquella nota previa aparece ahora formulado de forma más extensa y compleja y los conceptos son sistematizados por su autor en la siguiente forma:

- I. Conceptos básicos:
  - 1. Datos positivos.
  - 2. Modos de saber.
- II. La realidad del cuerpo como forma quiescente:
  - 1. Según sus elementos constitutivos: estequiología.
  - 2. Según su aspecto visible: eidología:
    - *a)* La idea descriptiva.
    - *b)* La parte anatómica.

      Conceptuación de la parte: puntos de vista para realizarla (inmediato o intuitivo, local y estructural, dinámico o funcional, genético o evolutivo, alegórico o representativo, utilitario o pragmático).
- III. La realidad del cuerpo como forma cambiante.

1. Cambio funcional (macroscópico, microscópico y molecular):
   a) La función desde la forma.
   b) La forma desde la función.
2. Cambio morfogenético:
   a) Concepción evolucionista de la morfogénesis.
   b) Conceptos descriptivos.
   c) Conceptos teoréticos.

Tanto en el año 49 como en el capítulo inédito de la nueva obra que Laín Entralgo está preparando aparece esta aseveración para mí enormemente sugestiva:

> Con los mismos datos positivos que Vesalio, Galeno hubiese compuesto una obra bien distinta de la *Fábrica;* con casi los mismos saberes anatómicos «de hecho», Braus ha escrito una Anatomía diferente *toto coelo* de las que pocos años antes habrían publicado Testut y Poirier.[2]

Aunque el texto reproduce literalmente líneas del artículo aparecido en *Asclepio* en 1949, poco difiere de la manera como Laín lo repite en su obra actual.

¿Será ello cierto? ¿Podría ocurrir que dos obras cuyo contenido no sea muy diferente en cuanto a los datos que han servido para elaborarlas, lleguen a diferir entre sí de acuerdo con la mentalidad y la idea directriz del autor que los ordenó? ¿Podrá mantenerse esta aseveración entre dos obras anatómicas cuyo contenido factual sea semejante?

Basándome en todos estos puntos de vista que Laín expuso sobre el saber anatómico, pretendo demostrar al lector la utilidad de los mismos, recurriendo a su aplicación en la lectura de una obra anatómica conocida por los historiadores de la medicina española —*Anatomía Completa del Hombre*— de un no menos conocido anatomista español: Martín Martínez.

Aplicación de los conceptos fundamentales del saber anatómico a la *Anatomía Completa del Hombre* de Martín Martínez

En 1728 aparecía la *Anatomía del hombre con todos los hallazgos, nuevas doctrinas y observaciones raras y muchas advertencias necesarias para la cirugía según el método con que se explica en nuestro Teatro de Madrid.* Fue ésta la más importante contribución de Martín Martínez al saber anatómico, y pese a los elogios que le valió fue motivo fundamentalmente de críticas y censuras por parte de los autores que la estudiaron con perspectiva histórica. Para ellos la obra de Martín Martínez era mera traducción y reordenación de la que en 1690 publicase el célebre cirujano francés Pierre Dionis con el título: *L'anatomie de l'home suivant la circulation du sang et les dernières découvertes. Démontrée au Jardin Royal.* En este sentido se pronunció Hervás y Panduro ya en 1800 afirmando lo siguiente:

> Se puede decir que la anatomía latina de Dionis se contiene en la española del doctor Martín Martínez, que siendo casi su mero traductor, la publicó como obra propia, invirtiendo el orden

[2] Idem, ibídem.

de sus materias e interpolando pocas observaciones útiles y varios discursos especulativos y de poca utilidad en los elementos anatómicos. [3]

Y así parece confirmarlo la lectura de ambas obras. No obstante pretendo en esta ocasión llevar a cabo un análisis comparado del contenido y estructura de estos libros siguiendo las orientaciones que Laín planteaba en 1949 y plantea en la actualidad, intentando establecer las diferencias existentes entre las dos y la razón de ser de la utilización que Martín Martínez hizo de la obra del cirujano francés.

Ambas obras parten de un título bastante similar en el cual se pone de manifiesto la intención funcional de las dos, y en ambos casos se insiste en que el contenido se corresponde con lo que cada uno de esos autores enseña en sus respectivos lugares de trabajo; así, pues, cada uno de ellos va a apoyar o a reforzar sus enseñanzas con lo que su propia experiencia les dicta. Pequeñas diferencias quedan ya de manifesto entre ambos títulos: para el francés la anatomía del hombre va a ser expuesta de acuerdo con la circulación de la sangre y los últimos descubrimientos; para el español lo va a ser «con todos los hallazgos nuevas doctrinas y observaciones raras y muchas advertencias necesarias para la cirugía». Pequeñas diferencias sobre las que volveremos más tarde.

Antes de entrar en el análisis de los conceptos fundamentales que establece Laín, a través de las páginas de cada una de estas obras, seguiremos atendiendo a lo que de manera explícita nos dicen los dos autores estudiados acerca de qué es para ellos la «Anatomía». Coinciden ambos en manifestar la importancia que el conocimiento de la anatomía tiene para la medicina y para la cirugía, y utilizando casi las mismas palabras la definen como «una disección, o separación artificiosa de las partes del cuerpo humano que», completará Dionis, se lleva a cabo «pour connoître les parties qui le composent», mientras que concluirá Martín Martínez diciendo que «para que se conozca el oficio de cada una, y se curen con acierto las enfermedades». Ambos autores coinciden también en parte al dividir la «Anatomía» en dos partes. Para Dionis la primera parte trataría de los huesos y cartílagos mientras que la segunda se ocuparía de las partes blandas. Para el español esas partes de la «Anatomía» serían «theorica y práctica»; consistiría la primera en:

> ... un conocimiento especulativo de la figura, magnitud, unión, sitio, número y uso de cada parte

Siendo la anatomía práctica:

> ... la actual disección de las partes, y esta esencialmente conduce à los Cirujanos, para que habituados experimentalmente a las disecciones, sepan los rumbos, que deben seguir en sus operaciones quirúrgicas, si quieren proceder con acierto y destreza [4]

[3] *Hervás y Panduro (1800),* El hombre físico, *Madrid, vol. II, p. 387. Críticas similares mantendrán entre otros Escribano (1916),* Datos para la Historia de la Anatomía y cirugía española de los siglos XVIII y XIX, *Granada; García del Real (1912),* Historia de la Medicina en España, *pp. 419-423; Mezquita (1933),* Algunas noticias acerca de los anatómicos españoles y la participación española en los estudios anatómicos, *Sevilla; Marañón, G. (1961),* Las ideas biológicas del Padre Feijóo, *B.A.E., Madrid, CXLI, p. LXVI «Los amigos médicos, Martín Martínez».*

Tal como recoge Sánchez Granjel (1952) en su artículo «El pensamiento médico de Martín Martínez», Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina, *IV, pp. 41-78.*

[4] *Martín Martínez (1728-1745),* Anatomía completa del hombre, *p. 2. He manejado la versión latina de P. Dionis aparecida en Ginebra en 1696 y la francesa aparecida en París en 1706.*

De acuerdo con esta forma de considerar la anatomía diferirán entre sí los índices de ambas obras de tal y como veremos más adelante.

I. Conceptos básicos

1. Datos positivos: Aparentemente la obra de Martín Martínez fue elaborada a partir de la de Pierre Dionis, y de ello no parece existir ninguna duda, ya que el contenido de ambas coincide de manera general y en ocasiones los párrafos son mera traducción manteniendo incluso la misma estructura y redacción.

No obstante, los años que median entre ambas obras van a hacer que sean diferentes en los datos positivos que reúnen, incluso aunque una haya sido escrita teniendo como base y punto de partida la otra, y como he dicho en ocasiones siguiendo literalmente su contenido. El propio título que Martín Martínez da a su obra así nos lo anunciaba ya, pues en él se dice que se expone la *Anatomía completa del hombre con todos los hallazgos* y todavía más, seguía nuestro médico diciendo, *nuevas doctrinas y observaciones raras y muchas advertencias para la cirugía.* Pretendía, pues, ofrecer una obra de anatomía actualizada y complementada. Actualizada con las nuevas doctrinas fisiológicas y fisiopatológicas así como con aquellas observaciones que la autopsia había manifestado, anormalidades o hallazgos patológicos, bien procediesen de la literatura médica o bien de la propia experiencia disectiva que se llevaba a cabo en el Teatro de Madrid. Mientras que el momento en que apareció la obra de Dionis y su propia intención, hacían ya su contenido más restringido en cuanto a datos positivos se refiere, puesto que para él la anatomía del hombre era expuesta de acuerdo con la circulación de la sangre y últimos descubrimientos producidos hasta 1690, e igualmente fiel a su forma de practicarla en el Jardin Royal. Esta es, por otra parte, la pauta de comportamiento de los autores de tratados anatómicos durante el siglo XVII. Los descubrimientos anatómicos se están produciendo de forma continuada desde la aparición de la *Fabrica* de Vesalio en 1543, los datos positivos se acumulan, las obras de conjunto quedan rápidamente desfasadas y hay que mantener una constante tarea de actualización, que hará que tal y como dice Belloni:

> Al lado de la actividad investigadora, no deba olvidarse la tratadística entendida como exposición sistemática de un organismo humano reestructurado *«ex novo», iuxta circulationem sanguinis,* y puesta al día, por los descubrimientos que va realizando la anatomía.[5]

Los títulos de las dos obras que hoy analizamos así nos lo atestiguan, y como ellas muchas otras acerca de las que algo diremos en esta ocasión.

Aparte del tiempo y los hechos que transcurren entre la aparición de ambos libros habrá otro elemento que influya en la diferencia existente entre el contenido de los dos libros: aunque ambos quisieran enseñar y elaborar una obra que sirviese para enseñar anatomía a los cirujanos, una diferencia importante va a pesar entre ellos desde el comienzo: la información teórica que maneja Martín Martínez es la correspondiente a un médico español de comienzos del siglo XVIII que tiene acceso a los libros médicos

[5] *Belloni (1972), «El microscopio y la anatomía», en Laín Entralgo, P. (director),* Historia Universal de la Medicina, *t. IV, pp. 219-233, Barcelona, Salvat.*

que han sido publicados en Europa una décadas antes. Pues hay que tener en cuenta que, pese a la acusación formulada por Hervás Panduro de que la obra de Martín Martínez no era más que la traducción y ordenación de la de Dionis aparecida en 1690, el contenido de la obra de Martín Martínez se corresponde más fielmente con la primera parte de la edición revisada de Verheyen que apareció en 1710 con el título *Corporis humani anatomiae Liber primus. In quo tam Veterum, quam Recentiorum Anatomicorum inventa. Editio secunda ab auctore recognita, novis observationibus et inventis, pluribusque figuris aucta. Supplementum anatomicum, sive. Anatomiae corporis humani liber secundus.* Fue precisamente un ejemplar de esta edición de 1710 el que manejó Martín Martínez, y en él consta escrito por nuestro médico que le fue regalado por Martín de Iriarte en 1713. Así, pues, el conocimiento teórico de Martín Martínez, que ha sido calificado por algunos de sus estudiosos como escaso, y no actualizado —así lo opinaban Escribano y Marañón entre otros— reproduce casi literamente la primera parte de la obra de Verheyen, y copia algunas de las figuras que en aquella obra se contenían, y recordemos que la obra de Verheyen fue por entonces ampliamente utilizada y consultada en toda Europa. De aquí se deduce que la acusación de que sus conocimientos no estaban actualizados no se ajusta totalmente a la realidad. Llegamos así a un nuevo problema que aquí no pretendo analizar y es el del carácter de los tratados médicos y científicos durante los siglos XVII y XVIII.

Tal como ya he dicho, los avances en el conocimiento de la estructura, composición y funcionamiento del cuerpo humano se están produciendo a una velocidad difícil de seguir por los autores de tratados, autores que pretenden llevar a cabo obras completas y actualizadas en las que se contenga toda la información de que se dispone en el momento de su aparición. Por otra parte, la mayoría de estas obras tenían finalidad docente, razón por la que cada uno de los autores adapta un texto anterior y lo actualiza con intención de suministrar a sus estudiantes de medicina o cirugía un compendio actualizado de los saberes acerca del cuerpo humano. Por ello, tanto el título de Martín Martínez como el de Dionis, hacen alusión a que el contenido del texto se corresponde con las lecciones o demostraciones que llevaban a cabo entre sus estudiantes, el primero en el Teatro de Madrid, el segundo en el Jardin Royal.

Asimismo llegamos necesariamente a otro problema que ahora sólo voy a apuntar, y es el de la coincidencia de los textos anatómicos de Dionis y Verheyen, de la prioridad del uno respecto del otro o bien de la utilización de una fuente común, puesto que tanto uno como otro coincidirán en mayor o menor medida con la *Anatomia ex Caspari Bartholini Parentis Institutionibus, omniumque Recentiorum et propriis observationibus Tertium ad sanguinis Circulationem Reformata cum Iconibus novis accuratissimis,* que en 1655 publicó Thomas Bartholini. Por todo ello la acusación que ha pesado sobre Martínez de mero traductor debe ser correctamente contextualizada y reinterpretada.[6]

[6] *En la actualidad estoy llevando a cabo un estudio más amplio sobre este tema que aparecerá en breve en la revista* Asclepio. *La obra anatómica de Martín Martínez ha sido analizada hasta el momento por Sánchez Granjel, L. (1960), en el* Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Medicina, *I, y por Valle-Inclán, C. (1952), «El léxico anatómico de Porras y de Martín Martínez»,* Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina, *pp. 184-195.*

Vamos a seguir, en esta ocasión, analizando comparativamente la estructura y contenido de las obras de Dionis y Martín Martínez, tal como anuncié que iba a hacer desde el comienzo, siguiendo la pauta marcada por Laín Entralgo, por lo que corresponde ahora que pasemos a analizar los diferentes modos de saber anatomía que a través de las páginas de cada una de estas obras se puede establecer, si es que ello es factible. Para ello haré una exposición comparada tal como hasta ahora venía haciendo siguiendo el análisis de los conceptos fundamentales que estableciera Laín.

II. 1. La realidad del cuerpo según sus elementos constitutivos. Estequiología biológica

Ambas obras consideran al cuerpo humano integrado por partes, que siguiendo la tradición clasifican en similares y disimilares u orgánicas. Mantiene Dionis que las partes similares son los huesos, cartílagos, ligamentos, membranas, fibras, nervios, arterias, venas, carne y piel. La obra de Martín Martínez añade otras clasificaciones: continentes y contenidas, príncipes y ministras, nobles e innobles, espermáticas y sanguíneas. Y afirmará que las distintas partes del cuerpo están integradas por fibras:

> ... todo nuestro cuerpo no es mas que un texido, o continuación de fibras, con los líquidos, que corren por entre ellas, que en una parte tienen manifiesta cavidad, en otra obscura: en los huesos estan muy densas, y apretadas: en las carnes, mas floxas, y esparcidas: y en los ligamentos, y tendones, menos estrechas que en el hueso, y mas que en las carnes y membranas.[7]

Para definir la fibra Martín Martínez utilizará las palabras siguientes:

> Las fibras son unos como hilos sutiles, que componen las demás partes del cuerpo; de modo, que la diversidad de las partes consiste en la diversidad, y varia colocación de las fibras, que forman su texido.[8]

Clasifica los distintos tipos de fibras en «carnosas, membranosas, nerviosas, tendinosas, ligamentosas ó huessosas». Según su dirección en «rectas» (longitudinales, obliquas ó tranversas) y las «corbas» (circulares, semicirculares, espirales). Esta aceptación de la teoría fibrilar, las frecuentes citas a Stenon y la representación gráfica que suministra en la lámina que llama «stampa I» no aparece en la obra de Dionis, y sí en la de Verheyen de quien la debió tomar Martínez.

La estequiolagía contenida en la *Anatomía Completa del Hombre,* demuestra que su autor conocía y aceptaba la doctrina fibrilarista y la corroboraba como nos dice el propio Martín Martínez mediante el recurso al uso del microscopio, del cual hace mención, no sólo para recoger cuanto se está haciendo merced a su utilización allende nuestras fronteras sino para conocer que en Madrid lo había introducido Florencio Kelli y se utilizaba también.[9]

[7] *Martín Martínez,* op. cit., *p. 10.*

[8] Idem, ibídem, *p. 12.*

[9] Idem, ibídem; *en las pp. 261-262 relata la utilización por Kelli del microscopio en Madrid en presencia del propio rey. Otras referencias al uso del microscopio se pueden encontrar en las pp. 61 y 298 así como en algunas de sus láminas, que probablemente tomó de Verheyen. Dionis por su parte se refiere también a la utilización de este instrumento por diversos autores.*

II. 2. Eideología o esquematología biológica

a) Idea descriptiva.

De acuerdo con el índice de la *Anatomía Completa* que ya he avanzado, quedaba estructurada esta obra de la siguiente manera: Tratado Proemial, en el que se ocupa de la anatomía en general y de la composición del cuerpo humano. Tratado I dedicado al vientre inferior o «cavidad natural»; Tratado II sobre el pecho, «vientre medio o cavidad vital»; a continuación el Tratado III dedicado a la cabeza o «vientre superior o cavidad animal» para finalizar en el Tratado IV con las extremidades superiores y las inferiores, describiendo en cada caso su osteología, miología y angeología. Sigue, pues, el orden de los tratados o manuales de disección, tal como ya hiciera Mondino de Luzzi en el siglo XIV. Tal como él mismo nos dirá:

> Empezamos nuestras Lecciones Anatómicas por las partes del vientre inferior, porque aunque no son las mas nobles, y dignas, son las mas expuestas á corrupción, y asi en las disecciones se procuran quitar primero, para poder seguir comodamente sobre un mismo cadaver las siguientes demostraciones.[10]

La idea directriz que se evidencia en la ordenación de su obra es la mera exigencia de la premura con que debían ser llevadas a cabo las disecciones por la mala conservación de los cadáveres, incluso cuando —como ocurría con éstas— se llevaban a cabo en invierno con el fin de retrasar la descomposición y putrefacción de las vísceras. El orden descriptivo que establece es, por tanto, el más útil para dirigir la pauta que debía seguirse en la disección del cadáver, o bien para ordenar los contenidos que querían ser enseñados utilizando el cadáver y su disección como apoyo docente.

En nada recordará a la idea descriptiva arquitectural y estática que presidía la *Fabrica* de Vesalio, y que con ligeras variantes será repetida en múltiples ocasiones durante el Mundo Moderno expresándose en el siguiente orden descriptivo: huesos y cartílagos; ligamentos y músculos; venas y arterias; nervios; órganos de la nutrición y generación; órganos torácicos; y por fin sistema nervioso central y órganos de los sentidos. Laín Entralgo redujo al siguiente cuadro sinóptico la ordenación del contenido de la *Fabrica:*[11]

Sistemas edificativos	Esqueleto	Libro I
	Ligamentos	Libro II
	Músculos	»
Sistemas conectivos	Venas	Libro III
	Arterias	»
	Nervios	Libro IV
Sistemas impulsivos	Organos de la facultad natural	Libro V
	Organos de la facultad vital	Libro VI
	Organos de la facultad animal	Libro VII

Lejos se encuentra este orden descriptivo de la ordenación que de su obra hace Mar-

[10] *Martín Martínez,* op. cit., *p. 54; Lind, L. R. (1975),* Studies in Pre-Vesalian Anatomy, *Philadelphia; Laín Entralgo, P. (inédito, direct.),* Historia de la Anatomía, *vol. I.*

[11] *Así lo lleva a cabo Laín Entralgo en el capítulo que titula «La Anatomía de Vesalio», en la* Historia de la Anatomía, *vol. II, pp. 241-275.*

tín Martínez, cuyo índice siguiendo el consejo nuevo de Laín, para quien «grande y rico filón de enseñanzas es siempre, para un lector atento, el índice del libro que lee»,[12] vamos a transcribir con intención de contrastarlo con el de la obra de Pierre Dionis, de la que se supone que partía. Así ordena Martínez su libro:

Tratado Proemial: De la anatomía en general
De las fibras
De los huessos y ternillas
De las membranas y ligamentos
De las arterias y venas
De los vasos lymphaticos
De los nervios
De la carne y glándulas
De los músculos

Tratado primero: del vientre inferior
Lecc. 1: del abdomen: tegumentos y músculos
Lecc. 2: de los órganos de la chilificación
Lecc. 3: de los órganos de la filtración
Lecc. 4: de los órganos de la generación en el varón
Lecc. 5: de los órganos de la generación en la muger

Tratado segundo: de el pecho
Lecc. 6: del corazón y partes continentes
Lecc. 7: del pulmón y la respiración

Tratado tercero: de la cabeza o vientre superior
Lecc. 8: del cerebro o seso
Lecc. 9: de los sentidos

Tratado cuarto: de los extremos superiores é inferiores
Lecc. 10: de la osteología
Lecc. 11: de la miología
Lecc. 12: de la angiología

De manera sumaria se podría reducir el contenido de su obra al siguiente esquema:

Partes similares	Tratado Proemial	
Partes disimilares	Vientre inferior (facultad natural)	Tratado I
	Vientre medio (facultad vital)	Tratado II
	Vientre superior (facultad animal)	Tratado III
Extremidades	huesos músculos arterias venas	Tratado IV

Aparecía, pues, ordenada de acuerdo con su propio criterio sobre la separación de la anatomía en dos partes o mitades. Una de carácter más teórico y otra más práctico

[12] *Laín Entralgo (1949),* art. cit., *p. 421.*

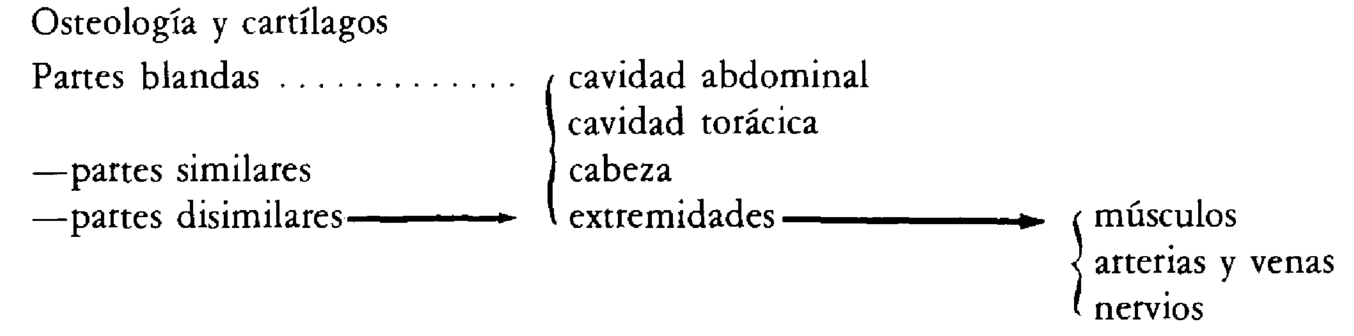
que se basaba en la propia disección del cadáver, y que por lo tanto estaba ordenada de acuerdo con las directrices seguidas en la práctica disectiva desde la Edad Media, tal como ya he avanzado.

Por su parte Dionis vimos que consideraba que la anatomía tenía dos partes, una que se ocupaba del estudio de la osteología y otra de las partes blandas. Por ello ordenará su obra en dos mitades. En la primera se ocupará a lo largo de ocho demostraciones de la osteología y de los cartílagos, explicando que así procede siguiendo el magisterio de Galeno y el proceder de la enseñanza de la anatomía de las escuelas alejandrinas. En ambos casos empezaban por el esqueleto por servir éste de fundamento para el resto del cuerpo, por ser lo más necesario para la formación del cirujano, y porque —de acuerdo con su propia opinión— al ser la parte que mejor se conserva se puede comenzar a explicar por ella sin esperar a que llegue el invierno. Nótese que por entonces se contaba con esqueletos ensamblados sobre los que se llevaba a cabo la enseñanza de la osteología.

La segunda parte de la obra estaba compuesta por diez demostraciones en las que se ocupaba de: 1. Definición y división de la anatomía; 2. Partes que sirven para la chilificación; 3. Partes que sirven para la purificación de la sangre; 4. Partes que sirven para la generación; la 5 y 6 se ocupan de las partes comprendidas en el pecho que se ocupan de la circulación y de la respiración; la 7 y 8 del cerebro y de los sentidos; dedicando las dos últimas a las partes blandas de las extremidades superiores e inferiores.

Reducido a esquema el contenido de la obra de Dionis sería:

Osteología y cartílagos



La ordenación de esta obra se encuentra totalmente de acuerdo con la idea que su autor tenía de lo que era anatomía y de cómo estaba o debía ésta dividirse, y se correspondía con la finalidad didáctica con que el cirujano francés la concibió. En ella intentaba recoger sus enseñanzas en el Jardin Royal dirigidas a enseñar anatomía de los cirujanos, y a enseñársela mediante el sistema de las demostraciones sobre el esqueleto, o sobre el cadáver. Para él, el cuerpo humano se convierte en un objeto de enseñanza, objeto de enseñanza en el que el esqueleto era lo primario y más importante. Es sobre este armazón donde se sustentará el resto de las partes. Por ello, y por ser como ya nos ha dicho parte fundamental en la formación del cirujano, creerá que hay que comenzar por los huesos la enseñanza de la anatomía, máxime cuando también nos ha aclarado que sobre él se puede enseñar en cualquier momento del año. El resto de las partes del organismo es ordenado de nuevo de acuerdo con la pauta disectiva que tradicionalmente se iniciaba por el abdomen.

b) Respecto de lo que Laín llama «orden descriptivo secundario», es decir, el orden que sigue en la descripción de cada una de las partes, seguirá Dionis el orden des-

cendente, desde la cabeza a los pies, siguiendo la vieja fórmula *a capite ad calcem* mantenida igualmente en las obras de anatomía medievales. Este criterio descriptivo lo aplica tanto a la descripción de la figura humana en su conjunto como a la descripción de cada una de las demostraciones sobre el esqueleto. Tanto en el caso de la descripción de la figura humana como en la descripción del esqueleto comenzará por la cabeza, luego el tronco y por fin las extremidades, primero superiores y después inferiores. Y cree que hay que comenzar por la cabeza,

> ... porque se presenta la primera, porque es la parte más noble y la más considerable del cuerpo [13]

Es la cabeza la que constituye el «domicilio» para el cerebro, y la que le protege de las injurias externas. Y en cuanto a la posición preeminente de la cabeza con respecto al resto del cuerpo, no cree que sea a causa de los ojos, para que éstos puedan ver y descubrir mejor las cosas —teleología de la forma— sino que mantendrá —con el mismo criterio teleológico— su opinión sustentada en que así se beneficia o facilita la misión cerebral consistente en enviar el «suc animal» por todos los nervios a todas las partes del organismo.

Este criterio descriptivo descendente se aplica como he dicho en esta primera parte de su obra que dedica a la osteología. En el caso de la descripción de las tres grandes cavidades como ya he avanzado, la descripción de sus partes sigue un criterio funcional —órganos de la quilificación, órganos de la generación...— exponiendo primero las partes continentes y a continuación los órganos contenidos. En el estudio de las extremidades superiores e inferiores seguirá igualmente en orden descendente.

Este criterio descriptivo funcional es asimismo el que predomina en la obra de Martín Martínez, quien sólo ordenará en sentido descendente la descripción de las extremidades.

c) Conceptuación de las partes anatómicas

Tal como ya he dicho distingue Dionis entre los componentes elementales del cuerpo humano las partes similares, disimilares y orgánicas. Y considera partes similares las que «no están compuestas de partículas de diferente naturaleza». Mantiene que hay diez: hueso, cartílago, ligamento, membrana, fibras, nervios, arterias, venas, carnes y piel. Vimos a su vez que Martín Martínez considera a la fibra como componente elemental de las partes que componen el cuerpo humano, escasamente menciona humores o elementos. A la hora de ordenar las distintas partes hemos visto que las describe de acuerdo con su pertenencia a cada una de las tres grandes cavidades, comenzando por el abdomen su estudio y descripción. En cada una de las cavidades descritas el orden es siempre el mismo: cubiertas musculares y órganos contenidos en cada cavidad, ordenando estos órganos de acuerdo con las funciones que llevan a cabo: «órganos de la chilificación»; «órganos de la filtración»; «órganos de la generación»; «órganos de la respiración»...

En la descripción particular de cada parte sigue el método tradicional de las categorías aristotélicas, mencionando su forma, color, lugar o sitio que ocupa, número o can-

[13] *Dionis, P.*, op. cit., *p. 129.*

tidad, forma y finaliza con su uso o función. Es precisamente a esta categoría del uso o función a la que más atención presta nuestro autor, coincidiendo también con el criterio de Dionis. E igualmente considera la «pasión» o «sufrimiento» de que cada parte puede ser objeto. Esta posibilidad que cada parte tiene de enfermar se encuentra claramente más desarrollada en la obra de Martín Martínez, que la incluía ya en su definición de anatomía. Para él consistía la anatomía en una «separación artificiosa de las partes del cuerpo humano para que se conozca el oficio de cada una, y se curen con acierto las enfermedades», no coincidiendo en esta definición con ninguno de los textos anatómicos que hasta ahora hemos mencionado.[14]

III. La realidad del cuerpo humano como forma cambiante

Nos enseña Laín a reflexionar sobre otra cuestión relativa al saber morfológico, diciéndonos:

> Las descripciones puramente estequiológicas (...) o puramente eidológicas (...) son el resultado de una deliberada o indeliberada abstracción metódica. La forma biológica es considerada en ellas como la apariencia de una realidad quiescente, es decir, desconociendo convencionalmente y metódicamente que la forma descrita cambia sin cesar en el cuerpo viviente a que pertenece. La vida es movimiento, cualquiera que sea la manera de entender científica y filosóficamente el proceso material de ella. Lo cual obliga, si el morfólogo quiere serlo de cuerpos vivientes y no de cadáveres idealizados, a estudiar como cambiante y fluente conjunto de formas —...— la realidad del cuerpo humano.[15]

Hemos visto que para explicar la composición y estructura del cuerpo humano Martín Martínez seguía la pauta propia de las prácticas disectivas, puesto que intentaba enseñar el saber acerca del cuerpo humano apoyándose en las disecciones que llevaba a cabo, y por tanto ordenaba su obra de acuerdo con esa misma pauta disectiva. De forma similar hemos visto actuar a Dionis que, todavía más, utilizaba dos pautas docentes diferentes claramente manifestadas en su obra: en primer lugar la osteología expuesta sobre el esqueleto, en segundo lugar las demostraciones sobre la disección del cadáver.

No obstante, en uno y otro caso he insistido en que ambos autores establecen un orden descriptivo secundario prioritariamente funcional. Y que en la descripción particular de las partes y en su conceptuación domina el criterio dinámico —funcional— y el utilitario y pragmático (si cabe más manifiesto y consecuente en nuestro Martín Martínez), por tanto en ambos casos aunque el recurso docente sea deliberadamente estático —el esqueleto, el cadáver— sus respectivas obras son elaboradas teniendo en cuenta los cambios —macroscópicos y en ocasiones microscópicos— que en el proceso de la vida en esas formas acontecen. Forma y función son dos aspectos complementarios del cuerpo humano que ambos pretenden conocer.

A la hora de explicar los diferentes cambios funcionales que acontecen en el organismo se atuvo Dionis a lo que la antigüedad le había legado, pero con un claro esfuerzo

[14] *Me refiero a las Anatomías de Bartholini, Dionis y Verheyen, sobre las que estoy trabajando en la actualidad.*

[15] *Laín Entralgo, (inédita)* Historia de la Ciencia Anatómica, *p. 28.*

por incorporar a esas interpretaciones cuanto la incipiente experimentación y especulación fisiológica se estaba por entonces aportando. De ahí ya el título que hemos visto dio a su obra. Esa misma intención se encuentra expresa en el título de la obra de Martín Martínez. Si Martín Martínez utilizó la obra de Dionis como punto de partida, el lapso que entre la aparición de ambas obras había discurrido le obligó a completar su contenido con referencias a los últimos hallazgos y descubrimientos, tanto anatómicos, como fisiológicos, y aún más patológicos. Por ello junto a los descubrimientos de Pecquet, Aselli y Malpighi que ya incorporaba el francés, tenga que recurrir con frecuencia a las explicaciones iatromecánicas de Borelli o Baglivi [16] que Dionis escasamente ya apuntara o a los puntos de vista defendidos por los iatroquímicos [17] citando con cierto frecuencia a autores como Silvio o Willis que sólo esporádicamente aparecían en la obra de Dionis y en ocasiones para marcar con ellos sus diferencias.[18] En un esfuerzo por comprender el cuerpo humano completó el contenido que había recibido con las diferentes doctrinas y teorías que se habían desarrollado en la Europa moderna, sin por ello declararse partidario de una interpretación unilateral en la comprensión de la estructura y función de ese cuerpo que pretendía conocer. Siguiendo igualmente el ejemplo de Dionis efectuó por sí mismo determinados experimentos sobre animales,[19] tal como en Europa se venía haciendo, completando o corrigiendo así la opinión de los diferentes autores que cita. Por ello nos testimoniará en su obra que en el Teatro de Madrid se llevaban a cabo disecciones anatómicas y sencillos experimentos con cuyos resultados enriquece su libro.

De acuerdo con Laín la forma de las partes cambia de manera normal o patológica llevando a cabo la función que le es propia. Este cambio de las formas en el cumplimiento de las funciones que les son propias puede, pues, producirse de manera patológica, y a ello fueron también sensibles los dos autores que hoy nos ocupan, si bien de nuevo la atención por estos cambios patológicos sea más manifiesta en la obra de Martín Martínez, que incluirá al final de cada lección una sección dedicada a exponer «casos raros». En ella expondrá resultados de autopsias llevadas a cabo por diversos médicos europeos y en las que se ponían de manifiesto anomalías anatómicas halladas azarosamente. El conocimiento de estos casos debió lograrlo Martín Martínez posiblemente por la lectura de las obras de Th. Bonet, a quien cita en diversas ocasiones y de quien menciona el *Sepulchretum* —obra de gran difusión fundamentalmente desde comienzos del siglo XVIII en que apareció la edición de Manget— y su *Medicina Septentrionalis.* Lamentablemente muchas de las anomalías que Bonet recopiló en su obra habían

16 *Martín Martínez,* op. cit., *Baglivi es citado en las páginas 137 y 150, mientras que Borelli aparece en las 167, 232, entre otras. Las referencias a la iatromecánica son abundantes, por ejemplo al hablar de las glándulas, del funcionamiento cardíaco o muscular, de la generación... Malpighi por su parte aparece citado con gran frecuencia.*

17 *Martín Martínez,* op. cit. *Las citas a Willis son muy abundantes, tanto en anatomía, como en fisiología, pp. 87, 89, 148, 279, 303, 353, 371, 373, 381, 382, 386, entre otras.*

18 *Dionis, P.,* op. cit., *se opone claramente a Willis en la p. 199.*

19 *Martín Martínez,* op. cit., *se refiere al valor de la experiencia en las pp. 400-401. Esa valoración ya había sido puesta de manifiesto por Granjel en los artículos citados y por Glick, Th. (1965), «El escepticismo en la Ideología Científica del doctor Martín Martínez y del padre Feijóo»,* Asclepio, *17, pp. 255-259; y López Piñero, J. M. (1973), «La mentalidad antisistemática en la medicina española del siglo XVIII. Influencia de la* Alte Wiener Schule», Cuadernos de Historia de la Medicina Española, *XII, pp. 192-212.*

sido interpretadas precipitada y erróneamente por sus descriptores y así las recogió Bonet sin adoptar ninguna actitud crítica frente a ellas, error en el que también caerá nuestro Martín Martínez.[20]

De nuevo junto a la información libresca que posee adjunta su propia información extraída como él nos dice de las autopsias que se practican en el Teatro de Madrid.[21]

Epílogo

El análisis de los llamados por Laín «conceptos fundamentales del saber anatómico» a través de la *Anatomía Completa del Hombre* de Martín Martínez permite establecer no sólo lo que este autor supo de anatomía y la precisión y exactitud de sus conocimientos, sino indudablemente también nos permite saber algo acerca de lo «que se propuso saber y el modo como lo supo», de lo «que se propuso hacer y del modo como lo hizo».

Con su *Anatomía Completa del Hombre* Martín Martínez se propuso elaborar un tratado útil para la enseñanza de la anatomía humana, y recordemos que para él la «Anatomía» era «una disección o separación artificiosa de las partes del cuerpo humano para que se conozca el oficio de cada una, y se curen con acierto las enfermedades». Por ello su tratado reunirá anatomía, fisiología y patología de las diferentes partes que se estudien con el fin de formar a médicos y cirujanos en su tarea de curar las enfermedades.

En ningún momento pretendió hacer una obra original o puramente de innovación. Por ello optó por traducir, adaptar y actualizar «con todos los hallazgos, nuevas doctrinas y observaciones raras y muchas advertencias necesarias para la cirugía» un texto anterior que conoció y siguió en buena medida como «método con que se explica en nuestro Teatro de Madrid».

En el caso de que Martín Martínez utilizase como punto de partida la obra de Pierre Dionis —tal como desde Hervás y Panduro se ha venido repitiendo— he pretendido en esta ocasión, utilizando las directrices marcadas por Laín, demostrar que también Martín Martínez supo «más» y «de otro modo» a como lo supo Dionis.

Supo «más», posiblemente porque los años transcurridos entre la aparición de las dos obras —1690 la de Dionis, 1728 la suya propia— así se lo permitieron. Supo más porque utilizó otras lecturas de textos médicos aparecidos durante ese período —el de Verheyen o los de Bonet que ya hemos mencionado—. Supo «de otro modo» porque la idea que él tenía de lo que era la anatomía difería de la que sustentó Dionis.

Por todas estas razones la *Anatomía Completa del Hombre* se convirtió en un texto dirigido a sus discípulos, en el que se podía encontrar bastante actualizado y completo

[20] *Martín Martínez,* op. cit., *hace referencia al contenido de su* Medicina Sceptica *en diversas ocasiones, y cita a su vez a Bonet en las siguientes páginas: 13, 131, 150, 156, 168, 184, 204, 239, 253, 254, 275, 352, entre otras.*

[21] *Martín Martínez hace una utilización práctica de la anatomía que pone al servicio del mejor conocimiento de la enfermedad y de su curación y menciona en diversas ocasiones que se llevaban a cabo disecciones en el Teatro de Madrid con finalidad anatómica y patológica. Sirvan como ejemplo los casos expuestos en las páginas 101, 104, 114, 152, 153, 261, 262, 267, 312, entre otras.*

cuanto a comienzos del siglo XVIII se sabía sobre el cuerpo humano: su forma y estructura, su composición, su función y los padecimientos de sus partes. Tuvo que recurrir por ello a unir contenidos antiguos con nuevas doctrinas: fibrilarismo, iatroquímica, iatromecánica... son incorporadas en un intento de ofrecer una información «completa y actualizada» sobre el conocimiento del cuerpo humano, con una finalidad eminentemente práctica: ayudar a médicos y cirujanos en su difícil tarea de curar.

Elvira Arquiola

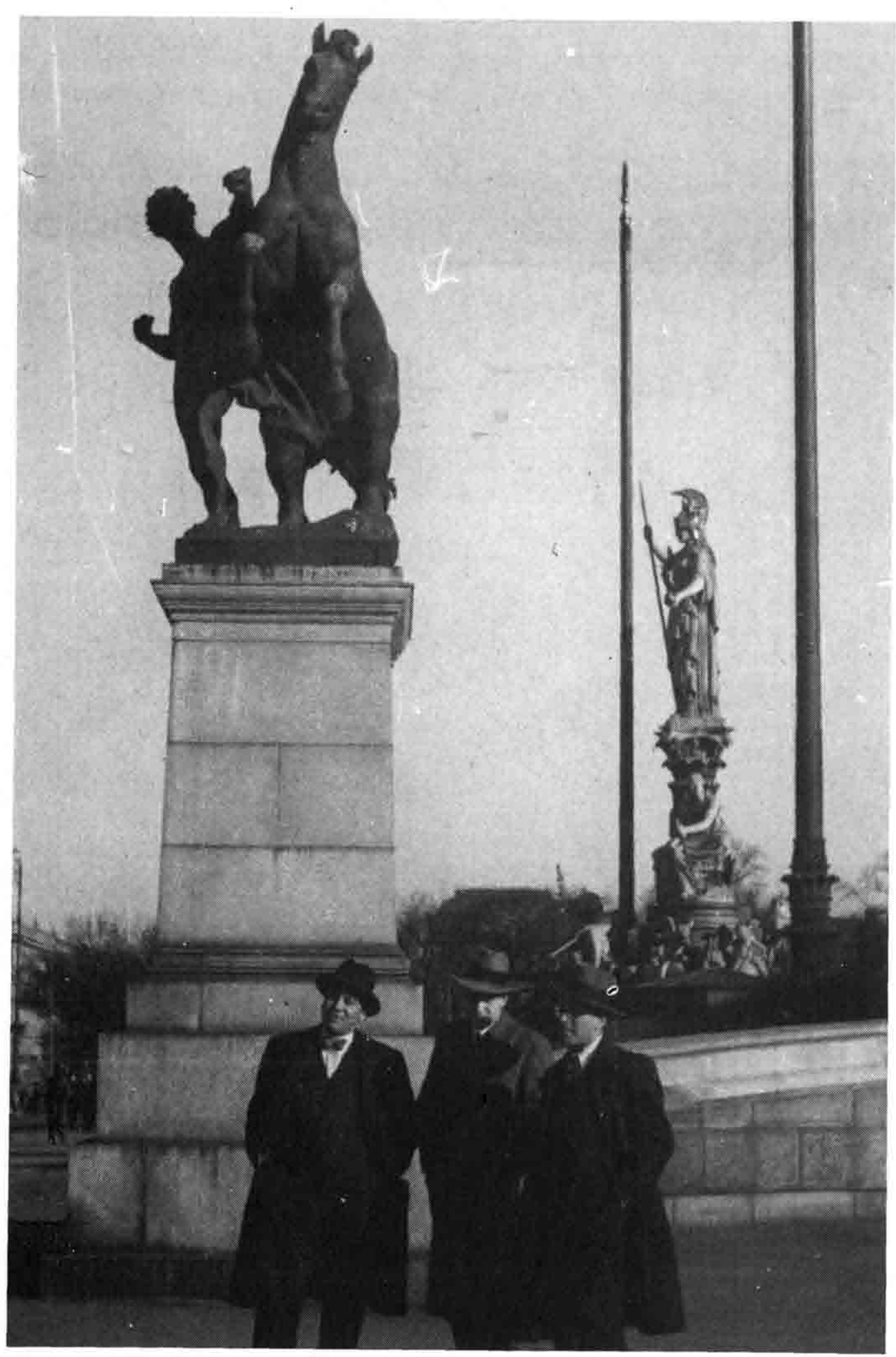
Facultad de Medicina de Valencia



J. Derrey Valencia

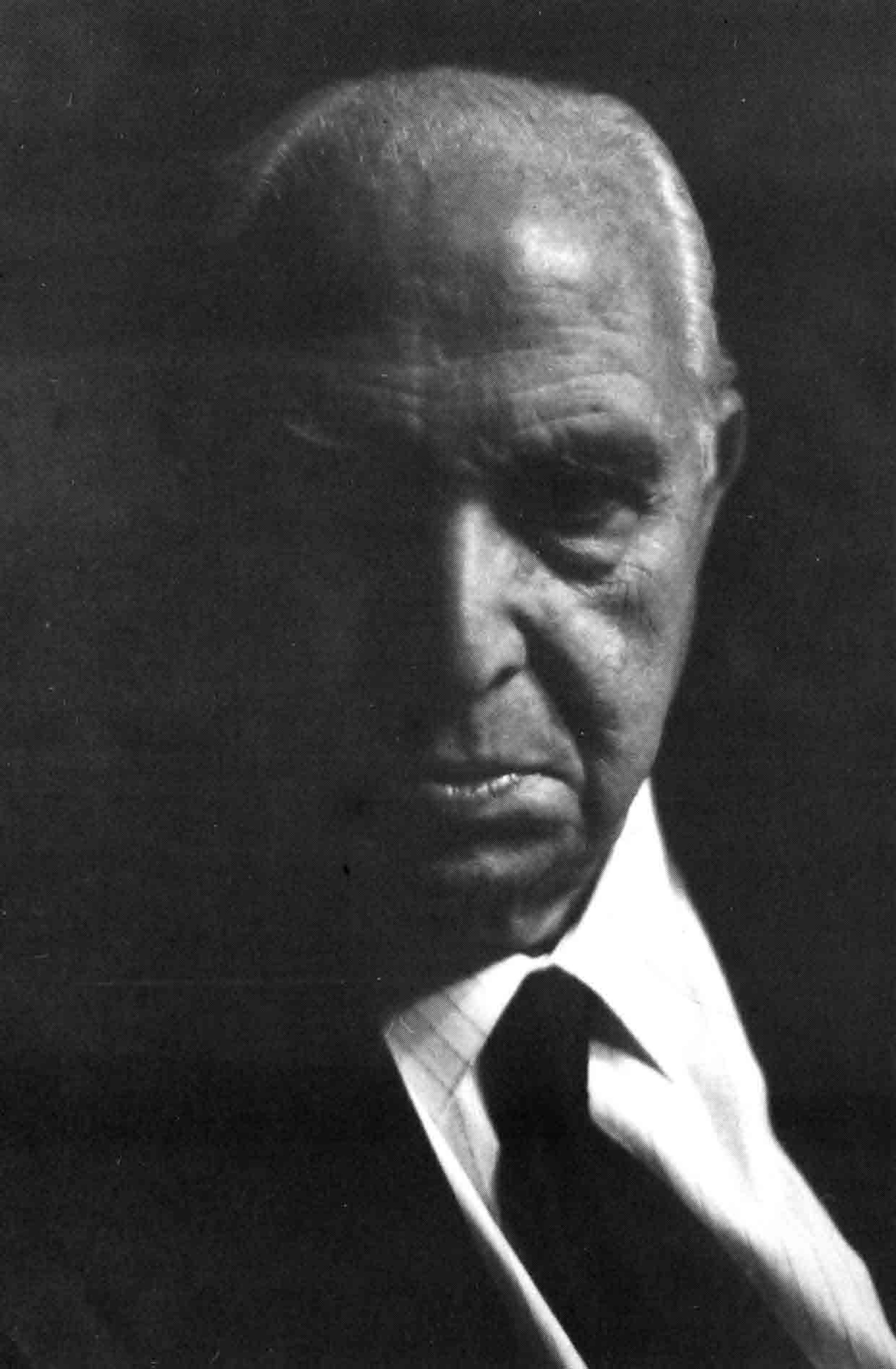
ALUMNOS INTERNOS
1930

(Pedro Laín es el tercero por la derecha de la fila central)



Viena, 1932. Con Fanjul y Santillán, ante el Parlamento

ESPAÑA
COMO PROBLEMA



Laín, filósofo de la cultura española

1. El peso de la guerra civil en la vocación histórica y antropológica de Laín

En mi larga ocupación con los pensadores del exilio español de 1939, he dejado clara y amplia constancia de la influencia que la guerra civil —y el exilio como su consecuencia inmediata— dejó en su evolución intelectual. Me he preguntado a mí mismo en varias ocasiones cuál había sido esa influencia en los que quedaron dentro de España; incluso me he cuestionado hasta qué punto estaba yo incurriendo en parcialismo culpable al no dar respuesta a esa pregunta por parte de los que quedaron al otro lado de la línea divisoria que la guerra trazó sobre la cultura española. Mi pregunta está hecha sin malicia; con toda ingenuidad y con toda seriedad me pregunto hasta qué punto pudo haber culpabilidad cuando a esa tarea me incitó uno de mis maestros universitarios de la España franquista, el cual al referirse al exilio filosófico tras la guerra civil dijo: «Es un hecho que, apartados física e ideológicamente de España, viven desparramados por el mundo, y principalmente en América, unos centenares de intelectuales españoles». La frase es de José Luis Aranguren y corresponde a su estudio «La evolución espiritual de los intelectuales en la enmigración»;[1] ensayo de cuya influencia sobre mí dejé en su momento constancia expresa.[2] En cualquier caso, hay un hecho objetivo, y es mi poca atención —al menos pública, como historiador e intelectual— a la obra de los que quedaron dentro de España, tras la guerra civil, una injusticia —si es que la hubo— que pretendo disminuir parcialmente con el presente estudio dedicado a la obra de Pedro Laín Entralgo como historiador de la cultura española.

Cuando estalla la guerra en 1936, Laín es todavía un joven de 28 años que —tras su carrera universitaria y sus primeros escarceos profesionales— intenta abrirse paso en medio de una situación social y política que durante la Segunda República se había hecho especialmente conflictiva. La importancia de los sucesos que se precipitan a partir del 18 de julio de aquel año va a tener en la biografía de Laín un reflejo patente; bastaría, para dar cuenta de ello, comprobar que, de los siete capítulos en que divide su libro de memorias,[3] tres están íntegramente dedicados a la guerra civil. No seríamos justos, sin embargo, si limitásemos dicha importancia a esa mera referencia cuantitativa. El peso de la guerra civil sobre la vida y la obra de Laín sobrepasa toda dimen-

[1] *El texto de Aranguren está recogido en su libro* Crítica y meditación, *Taurus, Madrid 1957; pp. 165-166.*

[2] *J. L. Abellán,* Filosofía española en América (1936-1966), *Ediciones Guadarrama y Seminarios y Ediciones, Madrid 1967; p. 13.*

[3] *Me refiero al libro* Descargo de conciencia (1930-1960), *Barral Editores, Barcelona* 1976.

sión cuantificable para convertirse en un elemento cualitativo que marca su destino y su vocación de modo definitivo e irrevocable.

En su *Descargo de conciencia* (1976), Laín se refiere una y otra vez a lo que él llama «mi siempre insoslayable y siempre urgente experiencia de la guerra civil», o como también dice: «más precisamente, mi condición de español para quien, ante la tarea de entender la realidad histórico de su patria, la experiencia de la guerra civil es, sino el único, sí el primero de los puntos de vista».[4]

En efecto, *el primero*, pues todos los demás problemas quedan empequeñecidos ante ese que afecta a la esencia misma de nuestra convivencia, y así lo reconoce explícitamente en el citado libro cuando se expresa en los siguientes términos: «Por grande que sea mañana la eficacia del auge económico, por importantes que hoy parezcan ser la transformación de los hábitos sociales y la mejoría del nivel de vida de no pocos españoles, ¿puede imaginarse un futuro político de España medianamente firme si no vamos hacia él a través de una superación real —real en las palabras, real en los sentimientos y en las ideas, real en las conductas y en las obras— de nuestra atroz guerra civil?»[5] Por eso, a través de su acción intelectual y social, Laín se propone como objetivo último y superior poner todo su empeño en una causa: conseguir «que sea lección y sólo lección nuestra última guerra civil».[6]

Uno de sus críticos más perspicaces coincide con nosotros en esa importancia inicial de la guerra civil para la meditación intelectual de Laín. Así nos dice Helio Carpintero que «la guerra española conmocionó el alma de Laín hasta sus raíces más hondas»,[7] o también, que «fue el tremendo desgarramiento de la guerra civil, reflejo o consecuencia de otro más hondo que venía infernando las entrañas de nuestra sociedad, lo que había de remover su conciencia histórica, civil, ciudadana».[8] El problema primero, el más hondo, aquél cuya solución constituía condición necesaria para todos los demás era el problema de la guerra civil, es decir, el de una convivencia histórica, social e intelectualmente rota; problema que se le presenta a nuestro autor como un hecho histórico y como una cuestión antropológica. He aquí ya los datos iniciales de una vocación intelectual marcada por las dos disciplinas aludidas —historia y antropología—, cuyo cultivo ocupará alternativa o simultáneamente la biografía lainiana; todo ello con un fin muy específico: «reconstrucción de la convivencia española desgarrada», en palabras del crítico citado.[9]

Laín había estudiado medicina, pero su caracterológica inclinación a la teoría le hará preocuparse muy pronto por las consideraciones antropológicas de la realidad humana. Es —como él mismo dice de sí— un «modesto aficionado a las cuestiones últimas», bien patente —y es otra confesión suya— en «una irrefrenable tendencia de mi alma

[4] Ibid., *p. 474.*

[5] Ibid., *p. 463.*

[6] Ibid., *p. 479.*

[7] *Helio Carpintero, «Pedro Laín Entralgo, o el afán de convivir», en* Cinco aventuras españolas, *Ed. Revista de Occidente, Madrid 1967; p. 69.*

[8] Ibid., *p. 91.*

[9] Ibid., *p. 68.*

hacia la consideración teorética de los temas, cualquiera que sea la materia de éstos».[10] Tras su paso por las Universidades de Zaragoza y de Valencia, para el propio Laín no admite ya dudas «el descubrimiento de una formal dimensión filosófica en la vocación de mi inteligencia».[11] El descubrimiento se hace patente en Viena, ciudad a la que acude llevado del deseo de ampliar estudios en torno a la neurología y a la psiquiatría, pero cuyo final no es la conversión en un especialista de dichas disciplinas, sino la obtención de una mayor «formación general» que «producción especializada».[12] Sin duda, la influencia de la dirección antropológico-filosófica del urólogo O. Schwarz (el *Urosoph* vienés) será decisiva para reafirmar su «propensión a considerar *toda* enfermedad humana, hasta las que más puramente corporales parecen ser, como la consecuencia de un proceso *a la vez* somático y psíquico, psicosomático».[13]

Sobre este fondo teorético y filosófico, la desgarradora experiencia de la guerra civil actuará como un catalizador definitivo, marcando esa doble vocación hacia la historia y la antropología a que antes nos referíamos. Por lo que se refiere a la historia, el hecho incontrastable de la guerra hará explícito el verdadero fondo del llamado *problema de España:* «la dramática inhabilidad de los españoles, desde hace siglo y medio, para hacer de su patria un país mínimamente satisfecho de su constitución política y social»; resolver este problema era, por tanto, «condición necesaria para la cabal fecundidad histórica de aquel inmenso sacrificio personal y colectivo».[14] A ello contribuirá Laín con una serie de aportaciones historiográficas sobre las que nos extenderemos más adelante; ahora nos interesa resaltar como ese problema histórico está íntimamente ligado a una cuestión antropológica, que es la constitutiva referencia de la persona a la realidad de los otros, es decir, la dimensión interpersonal de la convivencia social. Una guerra civil —y mucho más, como en el caso español, una serie de guerras civiles— es prueba inequívoca de que la convivencia social de una comunidad está mal resuelta; por eso dice Laín: «He nacido y crecido en el seno de un pueblo especialmente herido, acaso sin él saberlo, por este radical problema de la existencia humana... Lo que en España solemos llamar *amor al prójimo,* ¿no es, con desdichada frecuencia, una simple forma proyectiva del amor al grupo propio, y, por tanto, del amor de sí mismo? En mi circunstancia nacional opera, siempre mal resuelto, el problema social del otro».[15]

2. Etapas de su evolución intelectual

Un simple repaso a los títulos que componen la obra varia y multiforme de Laín nos confirmaría en todo lo dicho. Teoría, historia y ciencia, triada de conceptos que podría resumirse en la dualidad: historia y antropología, vienen a concentrar la ocupación intelectual de nuestro autor en sus tres etapas fundamentales: 1) 1941-1956; 2) 1957-1976;

[10] *P. Laín Entralgo,* Obras, *Ed. Plenitud, Madrid 1965; p. XIII.*
[11] Descargo de conciencia, op. cit., *p. 51.*
[12] Ibid., *p. 114.*
[13] Ibid., *p. 112.*
[14] España como problema, *Aguilar, Madrid 1961; pp. XI y XII.*
[15] Teoría y realidad del otro, *Ed. Revista de Occidente, Madrid 1961; vol. II, pp. 400-401.*

y 3) 1976-1986. La primera estaría caracterizada por una predominante preocupación por la historia española —títulos significativos como *Sobre la cultura española* (1943), *Menéndez Pelayo* (1944), *Las generaciones en la historia* (1945), *La generación del 98* (1945) y *España como problema* (1949)—, mientras en la segunda el énfasis recaería sobre la antropología —*La espera y la esperanza* (1957), *La empresa de ser hombre* (1958), *Teoría y realidad del otro* (1961), *La relación médico-enfermo* (1964)—, si bien los temas históricos y antropológicos se mezclan simultáneamente con frecuencia en una y otra etapa. El rasgo característico de ambas es, sin embargo, la estrecha dialéctica establecida en la meditación lainiana entre historia y teoría, hasta el punto de convertir la historia en plataforma generalizada de sus ulteriores investigaciones, rasgo que se refleja en la misma estructura de sus libros, casi siempre precedidos de un amplio recorrido histórico sobre el problema que se dispone a tratar. Así, su libro *La espera y la esperanza* va subtitulado muy significativamente: «Historia y teoría del esperar humano», ocupando la parte histórica bastante más de la mitad del volumen; en *Teoría y realidad del otro,* el primer tomo cercano a las 400 páginas es una exploración histórica del tema a investigar, mientras el segundo es un tratamiento sistemático de la cuestión; la misma experiencia podríamos recoger examinando otros libros del autor. Nos quedaríamos en la superficie del planteamiento si nos limitásemos a reseñar sin más esa característica, sin cobrar conciencia de que tal modo de proceder obedece a una meditada actitud metodológica que consiste en «hacer del conocimiento histórico presupuesto del conocimiento sistemático».[16] Por lo demás, con ello no hace Laín sino seguir la dirección marcada por Ortega —en *Historia como sistema*— y por Zubiri —en «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico»—, que pusieron las bases filosóficas del metódico empleo de la historia como preámbulo de la reflexión sistemática.

En realidad, estamos aquí tocando uno de los nervios centrales de la actitud intelectual de Laín: su recusación de todo adanismo. Esa fue precisamente la tentación a que tuvo que sustraerse tras la guerra civil, cuando «con la mente a medio formar, la vida de España nos puso en el trance de enseñar a otros más jóvenes».[17] Pero, en verdad, se trata de algo más que una cuestión de coyuntura histórica; quizá fue ésta la que le llevó a la convicción de que no hay vida intelectual sin continuidad con la historia; es el diálogo que, a través de ésta, establecemos con la tradición, el origen y la base de toda comunidad científica a intelectual. En este sentido, pocos magisterios más esclarecedores y ejemplares que el del propio Laín, hombre pontifical —edificador de puentes— en el sentido más noble y original de la palabra, clave de la historia española en los años que siguieron a la guerra civil, árbitro de una situación intelectual sin cuya presencia hubiese caído en rotundo deterioro.

Es quizá este el momento adecuado de nuestra exposición para referirnos a los grandes maestros inspiradores de la obra de Laín. Como hombre de continuidad y de diálogo no podía dejar de recibir inspiración de algunos de sus mayores. Si Ramón y Cajal fue como científico un faro ejemplar de su conducta —véanse sus *Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal*—, las fuentes vivas de su pensamiento hay que ir a buscarlas en

[16] La relación médico-enfermo, *p. 29.*

[17] España como problema, *p. 676.*

Menéndez Pelayo, como historiador, y en Xabier Zubiri, como filósofo. En este último aspecto, debemos constatar que la obra teórica de Laín es incomprensible sin la filosofía de Zubiri; el testimonio de ese magisterio está declarado de forma muy temprana en la «Carta a Xavier Zubiri» con que Laín encabeza en 1944 su libro *Las generaciones en la historia*. Aparecía allí expresamente la deuda al filósofo donostiarra visible en la «fidelidad a dos actitudes fundamentales de la mente»: 1) la que afirma que «sólo es vivo y verdadero nuestro saber cuando contemplamos como permanente problema aquello que sabemos o aprendemos»; 2) la que se ancla en «la obediencia al imperativo del concepto». Más tarde la invocación al magisterio y a la filosofía zubiriana se repiten innumerables veces a lo largo de la obra de Laín, hasta llegar muy recientemente a su *Antropología médica* (1984), donde los conceptos de estructura y respectividad, según la formulación de Zubiri, aparecen plenamente incorporados a una visión médica —y específicamente clínica— de la antropología, como nos hace constar en una nota a pie de página: «la antropología filosófica más rigurosa y más adecuada al saber científico actual es, a mi juicio, la de Xavier Zuribi».[18] El filósofo Laín Entralgo dará así cima a uno de sus más fervientes anhelos como intelectual: la formulación de una antropología filosófica cristiana basada en un conocimiento positivo de la ciencia médica de nuestro tiempo.

Más atención debe, sin embargo, merecernos aquí la figura de Menéndez Pelayo, puesto que nos ocupamos de la obra de Laín como historiador, pero antes de pasar a ello parece obligado dar por terminado el breve repaso que estábamos haciendo a la evolución intelectual de Laín. Habíamos señalado dos etapas con fecha fronteriza en 1956, marcadas respectivamente por una predominante preocupación histórica, la primera, y antropológica, la segunda, pero nada hemos dicho de la tercera, iniciada en 1976. A mi juicio es ésta una etapa de síntesis, donde la obra de Laín queda rematada y cumplida por el logro de algunas de sus más altas aspiraciones. Como historiador de la medicina un año antes Laín ha terminado de publicar la *Historia Universal de la Medicina* (1969-1975), que, bajo su dirección, redactó el equipo formado por Luis Sánchez Granjel, José María López Piñero, Agustín Albarracín y Luis García Ballester; con legítimo orgullo ha podido escribir Laín sobre esta obra, producto de la colaboración de ciento veintisiete especialistas procedentes de 17 países: «Lo que desde 1905 no había podido realizarse en todo el planeta, un pequeño grupo de hombres lo hemos logrado en este pequeño y áspero relieve de él que limitan las aguas de nuestro Mediterráneo y de nuestro Atlántico».[19] Al mismo tiempo, Laín va a cumplir en los próximos años uno de sus más fervientes anhelos intelectuales: la redacción de una antropología médica en que tuvieran convergencia su antropología filosófica de base cristiana, por un lado, y el vasto saber de la medicina y la clínica como ciencias positivas, por otro. Como dice Carpintero, «la consideración sistemática de la medicina le empujaba hacia una antropología médica, una doctrina del hombre que hiciera comprensible la enfermedad, la salud, y cuantas cuestiones llevan ambas anejas, enriquecidas con los datos po-

[18] Antropología médica para clínicos, *Salvat, Barcelona 1984; p. XXXII; véase sobre el particular dos estudios: Diego Gracia Guillén, «La estructura de la antropología médica»*, Realitas, *I, Madrid 1974; y I. Ellacuria, «Introducción crítica a la Antropología filosófica de Xavier Zuribi»*, Realitas, *II, Madrid 1976.*

[19] Descargo de conciencia, *p. 502.*

sitivos de las ciencias, pero atenta también a encuadrarlos dentro de un auténtico cuerpo sistemático».[20] Estas palabras —certeras- escritas por Carpintero en 1967, sólo hallarán pleno cumplimiento diecisiete años después con la publicación en 1984 de su *Antropología médica para clínicos,* digno remate de una vida y una obra dedicada a la meditación filosófica y científica sobre el hombre, que será calificada por el propio Laín como «la más alta ambición de mi vida».[21]

Estas etapas intelectuales bien podían ser jalonadas por los acontecimientos de su vida pública. Amplia esperanza al principio en la aportación falangista al régimen de Franco, basada en una firme adscripción a lo que el propio Laín llamó «los valores morales del nacionalsindicalismo»,[22] dentro de una peculiar interpretación caracterizada como «falangismo liberal» o, en otras ocasiones de «liberalismo intelectual». Son los años de fundación de la revista *Escorial* (1940), con el propósito manifiesto de convertirla en plataforma de «restablecimiento de una comunidad intelectual» (n.° 1); los años de obtención de la cátedra de «Historia de la Medicina» en Madrid (1942); de ingreso en la Real Academia de Medicina y en la Española; momento que culmina con su nombramiento como Rector de la Universidad de Madrid en 1951, cargo que se verá obligado a dejar tras los sucesos universitarios de 1956, en que la política de apertura y diálogo seguida por el Ministerio de Educación, bajo el mandato de Joaquín Ruiz-Giménez, encuentra la hostilidad declarada del régimen. A partir de aquel momento se inicia la condición de lo que Laín ha llamado, hablando de sí mismo, *paria oficial* —«en modo alguno, añade, paria-social»—, demostrativa de su alejamiento del régimen franquista, declaradamente incompatible con las apetencias de libertad, de diálogo y de convivencia que el grupo fundador de *Escorial* propugnaba. Se trataba de reconstruir la convivencia española desgarrada por la guerra civil, como antes decíamos; por eso, tras calificar a ésta de «necesaria», aseguraban que sólo «nuestras obras podrían legitimarla»; nunca «los errores» o los «crímenes del adversario» (n.° 2).

Pero, si el fracaso político del grupo les hacía automáticamente *parias oficiales,* su misión social cobraba una especial importancia ejemplificante y moralizadora, que les convertía en lo que Laín ha llamado «gheto al revés». La cabeza de ese supuesto *gheto* no podrá ser otra que la de Laín, cuyo reconocimiento público y académico se acentúa, muy especialmente a partir del cambio de régimen en 1976, tras la muerte de Franco. Si en 1964, Laín es nombrado académico de la Real Academia de la Historia, en 1983 obtendrá la designación como Presidente de la Real Academia de la Lengua, tras la jubilación de Dámaso Alonso. Es un nombramiento que honra a la institución, pero que dignifica también una vida de esfuerzo dedicada a la universidad y a la inteligencia, con la vista puesta en un sincero deseo de perfección de España y de mejora de nuestra sociedad. La procesión, sin embargo, iba por dentro.

3. La antropología de la esperanza

Hay, en efecto, un problema de conciencia mal resuelto en la biografía de Laín, que estallará finalmente con la publicación en 1976 de su *Descargo de conciencia.* Se trata

20 *Helio Carpintero,* op. cit., *p. 80.*

21 Descargo de conciencia, *p. 497.*

22 *Así se tituló el primer libro de Laín tras la contienda civil, publicado por la Editora Nacional en 1941.*

de un sentimiento de culpabilidad por no haber declarado públicamente y de modo suficiente los pecados que la guerra civil llevó consigo. Es cierto —y de ello hemos dejado anterior constancia— que Laín puso todo su empeño como intelectual en lograr que en la España franquista se asumiesen los valores del pasado dignos de dicha asunción, que se crease un clima de concordia y amistad entre los contendientes de la guerra civil y que ésta quedase en las futuras generaciones sólo como una irrepetible lección de la memoria histórica. Sí, sí; todo eso es cierto. Y, sin embargo, Laín lo consideraba insuficiente, pues en el ambiente socio-político de aquella España seguía imperando *la interpretación maniquea de nuestra guerra civil como una pugna entre «buenos» y «malos», entre «justos» y «delincuentes».*[23] Precisamente, esta interpretación es la que Laín moralmente repudiaba, consciente desde muy pronto en 1936 de que «el crimen no fue patrimonio exclusivo de los llamados *rojos»,* de que «en la llamada *zona roja* hubo también ideales nobles y generosos» y de que «en la España vencedora, en la *España nacional,* hubo también crímenes».[24] A pesar de esa conciencia, Laín reconoce su culpabilidad histórica respecto de sí mismo: «he seguido durante años —dice— entre las filas de los vencedores y en relativo silencio público respecto de este gravísimo hecho de nuestra historia»; silencio que él considera grave en quien no es un técnico puro, ni un profesor exclusivamente atenido al cultivo de su disciplina, sino un escritor a quien el «problema de España» le laceraba interiormente. De aquí su conclusión: «Por todo ello, mi conciencia moral ha vivido íntimamente perturbada desde aquél agosto de 1936 hasta hoy mismo».[25]

El supuesto pecado de Laín así declarado no es personal, sino ampliamente compartido por grandes sectores de la sociedad española; de aquí su carácter de *pecado histórico,* que exige una reparación colectiva. Así lo dice: «Los pecados históricos, cuya realidad es y tiene que ser social, piden confesión pública, y más aún cuando en la realización efectiva del pecado en cuestión uno ha resultado vencedor, y más todavía si el vencedor se llama a sí mismo cristiano». Hay en este párrafo una alusión implícita a la responsabilidad de la Iglesia española en el conflicto bélico, a la que apelará después directamente: «Respecto de los graves e indudables desafueros cometidos en la llamada *zona nacional,* ¿ha dicho lo suficiente la Iglesia de España?»[26]

No estamos haciendo aquí un juicio por responsabilidades. Queremos simplemente llamar la atención sobre un problema moral en la conciencia intelectual de Laín, que le llevó a un patente ostracismo de la vida oficial y una exigencia ética cada vez mayor en la vía de la convivencia y de la concordia entre españoles. Así va cumpliendo un itinerario que empieza por el repudio del «pluralismo unitario» o «por representación» y la aceptación del auténtico «pluralismo democrático», para acabar con el claro y rotundo rechazo a toda violencia enunciado en estos términos: «Mi rebelión contra todo género de violencia política, terrorista, policíaca o judicial, sea cualquiera el fin que

[23] *La frase está recogida —subrayada también— de* Descargo de conciencia, *p. 458.*

[24] Descargo de conciencia, *pp. 459 y 460.*

[25] Ibid., *pp. 460-461.*

[26] Ibid., *pp. 462-463.*

para ella se invoque; mi convicción de que no puede haber vida política ni convivencia social suficientemente sanas sin la existencia, jurídicamente garantizada, de una oposición libre y responsable; mi fe, sin beaterías doctrinarias ni entusiasmos adolescentes, en la virtualidad del examen riguroso de la conciencia histórica».[27] Al producirse la muerte de Franco en 1975, la prueba va a ser hecha: «en el curso de pocos meses vamos a saber —escribe— si nuestra última guerra civil ha sido una verdadera lección correctiva o sólo otro episodio sangriento de nuestra historia interna». Al primer término del dilema apuntó la vida de Laín desde 1936; de forma rotunda desde 1956, cuando —según sus palabras— «por fin me instalé en mi propia y definitiva realidad».[28] Entre el temor y la esperanza, Laín optó por la segunda.

Esta esperanza se apoya en hechos positivos; entre el español medio de 1975 y el de 1930, Laín ve una gran distancia, que le lleva a pensar en una «fuerte mutación psicosocial», cuyos rasgos más evidentes serían los siguientes: una resuelta hostilidad contra cualquier especie de guerra civil; una conciencia social especialmente clara y viva; un imperativo sociopolítico de afirmación de la libertad civil; y un imperativo socioeconómico de justicia social; En estas motivaciones ve reflejada nuestro pensador su esperanza de español ferviente y anhelante en un futuro mejor para su país. Ahora bien, esa esperanza no es sólo el resultado de una descripción objetiva y de un cálculo bien establecido, sino de una meditación seria y profunda en el contenido filosófico-religioso de la virtud misma de la esperanza. Por esta razón, creemos oportuno introducir ahora en esta exposición una breve e insuficiente referencia a la antropología lainiana de la esperanza, una de sus más sólidas contribuciones intelectuales al pensamiento español.

La meditación tendrá necesariamente que partir de dos de sus principales presupuestos antropológicos: 1) el hombre como ser constitutivamente abierto: al pasado (historia), al cosmos (ciencia natural), a otros hombres (convivencia), al futuro (esperanza) y al fundamento último de su realidad (religión); 2) el hombre se halla en posición de unos hábitos —psicológicos, fisiológicos, sociales— que constituyen el fundamento natural de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; o, en palabras de Laín, la condición pística, elpídica y fílica de la naturaleza humana, enmarcadas dentro de las coordenadas filosófico-antropológicas del pensamiento de Xabier Zuribi. En ellas tiene particular importancia lo que se ha llamado «la reivindicación del cuerpo», es decir, la consideración del ser humano como una unidad psicofísica de carácter radical, en que alma y cuerpo aparecen dialécticamente coimplicados en esa realidad única e indivisible que es el hombre. La afirmación que acabamos de hacer tiene particular importancia en un doble sentido: por un lado, supone un reconocimiento de los derechos de la *naturaleza* en una consideración del hombre donde ésta —tras el orteguiano «el hombre no tiene naturaleza, sino historia»— había quedado particularmente desvalorizada; por otro lado, ese reconocimiento es de especial significación para un pensamiento filosófico como el de Laín, donde la medicina como ciencia positiva ocupa un lugar muy relevante. En este sentido habrá que entender la clasificación que hace Laín del cuerpo como realizador, analizador y catalizador del hombre. No interpretemos mal

[27] Ibid., *p. 464.*
[28] Ibid., *pp. 478-479.*

lo que acabamos de decir. Quizá algún lector piense que Laín se aparte del pensamiento de Ortega, cuando esto no ocurre más que en algún punto concreto como el señalado. En realidad, Ortega y Heidegger están en la base misma de la filosofía sobre la esperanza elaborada por Laín. Véamos como.

Por lo que se refiere a Heidegger, la influencia es muy antigua. En un ensayo nada menos que de 1938, «Quevedo y Heidegger», señala los antecedentes existencialistas que aparecen en Quevedo [29] y se apunta ya la posibilidad de oponer a la angustia heideggeriana una esperanza humana como temple de ánimo fundamental *(Befindlichkeit).* El tema aparece claramente formulado poco después: «¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que al preguntar expresa?... ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este es un habitual modo de ser de la existencia humana... Acaso podría hablarse del temple de la *espera,* al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la *espera,* tomado como previa orientación *(leitende Hinblicknahme)* en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostraría a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente, y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo».[30]

La apertura hacia el futuro que es la esperanza, aparece también en la filosofía de Ortega y Gasset, al concebir al hombre como una *empresa* dinámica que es su propia biografía. La preocupación orteguiana por hacer sistema de la historia es recogida por Laín cuando afirma que la vida es empresa y que-hacer problemáticos de sustancia histórica, puesto que el hombre vive siempre en la historia, y sólo interpretando y poseyendo a ésta puede configurar su presente; de aquí la necesidad —como él dice— de que «mi reflexión sobre la esperanza trate de asumir en su seno lo que la esperanza ha sido para el hombre a lo largo de la historia».[31] Se recoge así la necesidad de contar con los otros hombres, con sus interpretaciones del pasado y con sus condiciones de vida —las cosas—. Zubiri recogerá esta dimensión del existencialismo heideggeriano y orteguiano, subrayando la nihilidad ontológica del hombre, su no ser nada sino no es contando con la «circunstancia» que le rodea y los objetos que constituyen su mundo. Queda así expresada «la constitutiva indigencia del hombre —su condición de *eas ab alio,* como decían y dicen los escolásticos— que se realiza manifiesta en cuanto él es un ente ''necesitado en su cuerpo'', ''deudor del pasado'', ''proyectado al futuro'', ''abierto a los demás'' y ''religado a Dios''».[32] A través de esas notas constitutivas de nuestra indigencia, se hace patente la fuente de toda indigencia en «nuestra metafísica

[29] *El tema ha sido reiteradamente tratado por Laín. Junto al ensayo citado (aparecido en* Jerarquía, *n.° 3, Pamplona 1938), había que mencionar también: «La vida del hombre en la poesía de Quevedo»,* La aventura de leer, *Madrid 1956.*

[30] *El párrafo pertenece a la «Memoria» de oposiciones a cátedra sobre* Concepto, método y fuentes de Historia de la Medicina *(Madrid 1941); está recogido también en* La espera y la esperanza, *Madrid 1962; pp. 9-10.*

[31] Descargo de conciencia, *p. 480.*

[32] Ibid., *p. 485.*

necesidad de fundamento (la condición de *eas ab alio* de la criatura humana y de toda criatura) y la conciencia que de esa general necesidad ontológica posee el hombre (el sentimiento y la idea de nuestra implantación en el fundamento de la realidad). Digámoslo —añade Laín— con el ya ineludible término que hace treinta años acuñó Zubiri: aquella en que se manifiesta que el hombre es un ser *religado*».[33] Así comenta nuestro autor, dando razón de su propio pensamiento, la exposición que del mismo hizo Pedro Soler Puigoriol en el libro *El hombre, ser indigente* (Madrid, 1966), una de las primeras exposiciones de conjunto del pensamiento lainiano.

Todo lo desarrollado hasta aquí en este apartado nos coloca en disposición adecuada para comprender el contenido de la antropología de la esperanza elaborada por Laín, así como de comprender también la profunda imbricación de la misma en el sentido de su biografía. No estamos, evidentemente, ante una elucubración fría y despersonalizada, sino ante una respuesta cálida, inteligente y honda a los problemas de su propia vida, y así debe entenderse lo que digamos a continuación.

En 1957 aparece la primera edición de *La espera y la esperanza,* siguiendo —como indica el subtítulo *Historia y teoría del esperar humano*— su metodología de integrar en unidad la indagación histórica y la reflexión sistemática. Así nos encontramos con un grueso volumen de más de 600 páginas, estructurado en cinco partes, de las cuales las cuatro primeras tienen un contenido histórico: I. Constitución de la teoría cristiana de la esperanza; II. La esperanza en el mundo moderno; III. La esperanza en la crisis de nuestro tiempo; y IV. La esperanza en la España contemporánea. Sólo en la parte V desarrolla Laín su propia antropología de la esperanza, y por ello limitaremos aquí nuestras referencias a esta última.

El punto de partida de la investigación lainiana es la teoría del esperar humano, según la cual se constituye la espera como un hábito de la realidad psicofísica del hombre. Estudia Laín la espera en el animal como una disposición instintiva, situacional y definida, con sus correspondientes estructuras anatómicas de carácter bioquímico y neurológico, por contraste con el hombre, donde la importancia del telencéfalo le ofrece una compleja y riquísima capacidad de formalización, como ha descubierto Zubiri. La consideración que hace éste de la unidad estructural alma-cuerpo como una verdadera unidad primaria, donde todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental, opera como base de la doctrina de Laín, para quien el modo de esperar del ser humano no puede entenderse sino como el modo de esperar de quien se ve obligado a existir «haciéndose cargo de la situación». Ahora bien, la «espera» adquiere carácter «humano» cuando el hombre ordena las posibilidades que le da la situación en torno a una sola, es decir, las convierte en proyecto. De aquí la conclusión inevitable: «la forma propia de la espera humana es el proyecto».[34] El análisis pormenorizado de la biología humana en torno a los sistemas neuroendocrinos que gobiernan la espera vienen a constituir la base anatómica de las doctrinas de Heidegger, de Ortega y de Zubiri sobre el proyectar humano, bien sea a través de la descripción existencialista del *Entwar* (Heidegger),

[33] Ibid., *p. 491.*

[34] La espera y la esperanza, *Madrid* ; *p. 494.*

del examen antropológico del vivir como «una faena que se hace hacia delante» (Ortega), o del modo de existencia temporal del espíritu encarnado como una «cuasicreación de posibilidades» (Zubiri). En resumen del propio Laín: «El cuerpo del hombre *exige* que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano —el espíritu encarnado— *se ve obligado* a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera».[35]

La cuestión está ahora en cómo la espera se convierte en esperanza —dos palabras que sólo en castellano tienen la misma raíz— y la respuesta no puede venir más que del análisis de la relación entre la espera y la actividad proyectiva en que esa espera se constituye. Es aquí donde Laín introduce la categoría del «preguntar», pues «el carácter imprevisible e inseguro de nuestra relación con la realidad cobra su expresión racional o lógica en la *pregunta.* Por eso todo proyecto debe resolverse apenas formulado en ráfaga de interrogaciones». Y concluye: «Vivir humanamente es proyectar y preguntar; quien proyecta pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta».[36]

El paso siguiente le lleva a un análisis de la pregunta, bajo la cual se esconde siempre una creencia en la posibilidad de respuesta bajo el temple anímico de la «confianza» o «fiducia», pues el que pregunta espera siempre inequívocamente una respuesta y una respuesta positiva en el sentido del proyecto implicado. Es precisamente esa confianza lo que eleva la espera a esperanza, convirtiendo a ésta en hábito de la segunda naturaleza. «En sentido técnico —dice Laín— llamo, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y *desesperanza* al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende.»[37]

Es imposible que prolonguemos aquí más esta breve e insuficiente exposición sobre la antropología de la esperanza en sus riquísimas consideraciones sobre los modos de la espera —expectación, creación, entrega, angustia— y el hondo sentido de la esperanza como virtud «natural». Pero no podemos dejar pasar por alto el intrínseco sentido escatológico de que dicha situación va imbuida; son muy finos los análisis lainianos sobre el objeto de la esperanza como un último deseo de «ser todo« y «ser siempre» elevándola así a virtud «sobrenatural». No queremos dejar de recordar al respecto las meditaciones unamunianas sobre el mismo tema; a ellas ha aludido Carpintero también,[38] pero nadie ha estudiado la cuestión a fondo. En cualquier caso, la alusión al sentido trascendente de toda esperanza humana se hace explícito en Laín cuando afirma: «La esperanza genuina es el hábito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre».[39] El proceso se establece así: «la espera, há-

[35] Ibid., *p. 503.*

[36] Ibid., *pp. 508-509.*

[37] Ibid., *p. 572.*

[38] *Al hablar del tema de la esperanza genuina, Carpintero dice que Laín lo hace «más unamunianamente de cuanto a primera vista parece»* (op. cit., *p. 86). Estamos de acuerdo.*

[39] La espera y la esperanza, *p. 583.*

bito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía con firmeza mayor o menor en la consecución de aquello hacia que la espera primariamente se mueve: *seguir siendo*. La esperanza, a su vez, llega a ser genuina, auténtica o radical cuando ese *seguir siendo* cobra de modo resuelto y lúcido la expresión a que naturalmente tiende: *ser siempre*».[40] La esperanza se convierte así en «forma natural» previa y anterior a la virtud teologal de la esperanza, es decir, que por ella se revela la constitutiva abertura del hombre al ámbito de lo «transnatural» o «sobrenatural», poniendo los fundamentos de una visión cristiana en que el sentido religioso de la esperanza cobra sentido como fruto de una «regeneración» de nuestra naturaleza por la resurrección de Cristo. Queda así la puerta entreabierta a estudios teológicos subsiguientes, según el deseo del propio autor expresado en el prólogo: con palabras inequívocas: «De aquí que este libro, consagrado sin pretensiones teológicas a la antropología de la esperanza, aspire limpiamente a ser, a la vez, un *praeambulun theologiae Spei*».[41]

4. La problemática social del «otro»

Al tratar el tema antropológico de la esperanza, hemos dejado deliberadamente a un lado el del Otro, al que Laín va a dedicar dos densos tratados con el título de *Teoría y realidad del otro* (1961). Es cuestión que tiene hondas raíces en el quehacer humano e intelectual de nuestro autor: por un lado, nace espontáneamente de una misma preocupación médica, pues no puede haber relación médico-enfermo, sin que —tras diagnósticos y tratamientos— aparezca la cara del prójimo; por otro lado, Laín está personalmente muy afectado por el problema convivencial español, derivado de una comunidad nacional donde —como se revela en la reiteración de guerras civiles— la realidad social y política presenta una trágica y secular insatisfacción constitutiva. Como sobre ambos temas ya nos hemos extendido suficientemente —al menos para el objetivo de nuestro trabajo— vamos a pasar a una tercera dimensión de la cuestión.

Me refiero al hecho de que el tema del Otro aparece como cuestión radicalmente incardinada en la misma antropología de la esperanza, pues en la pregunta que subyace a todo proyecto humano hay tres posibilidades implícitas: 1) que la pregunta se dirija a un «quién»; 2) que la pregunta se dirija a «lo otro» en cuanto este «otro» está implicando una relación «yo-tú»; y 3) que la pregunta se dirija, no sólo a «lo que es» o a «lo que hay», sino también a «lo que hace que haya», dando por supuesta así la existencia de un «Tú» absoluto y fundante. En cualquiera de los tres casos, la pregunta implica siempre la existencia de «otro» que es preguntado; por eso preguntar es co-preguntar, esperar es co-esperar y confiar es fiar-con, pues es el «con» lo que eleva la fianza a con-fianza. La referencia al «otro» es siempre inevitable.

El tema queda así meramente esbozado en *La espera y la esperanza,* como prolegómenos a una posible «plesiología», palabra con la que Laín quiere aludir a «un conocimiento científico de la relación entre los hombres, cuando éstos, además de ser *socios,*

[40] Ibid., *p. 600.*
[41] Ibid., *p. 12.*

miembros de una sociedad, han llegado a ser *prójimos,* sujetos activos de una relación de projimidad».[42]

Una mayor profundidad adquiere el tratamiento de este tema en *Teoría y realidad del otro,* libro en que Laín especifica como la condición social del hombre es producto de la convergencia entre un hábito y un acto: el hábito por el cual la naturaleza humana está constitutivamente abierta a los otros y los actos de la vida por los cuales se produce el encuentro factual con otros hombres a través de las formas típicas en que tal encuentro se produce: familia, clase, profesión, ciudad, etc. Junto a esa condición social, Laín destaca el aspecto personal por el que un hombre puede ser «prójimo» de otro hombre. «En sociedad —dice—, las personas conviven y se comunican objetivándose, haciéndose *natura naturata;* en projimidad, las personas se comunican y conviven personificándose, realizándose como *natura naturans* en actos que lleven en su seno la libertad, la creación y el amor.»[43] Tres conductas distingue Laín en la conducta con el otro: la del que lo utiliza y maneja como un *objeto;* la del que convive con él, aproximándose a su yo íntimo, al descubrir en él una *persona;* y, finalmente, la de quien, advirtiendo sus necesidades, se entrega a remediarlas en donación generosa y amorosa, haciendo de él un *prójimo.* En *Medicina e historia* (1941) ya lo había anticipado: «La existencia humana posee *a radice* una condición amorosa, fílica, y potencial o incoativamente agapética. Es verdad que el amor de hombre a hombre no puede ser siempre y de de ser con frecuencia *ágape,* donación efusiva de sí; pero hacia ese amor supremo de su realidad tiende cuando rebasa los límites del "amor distante" y llega a ser —haciéndose constar, dando constancia auténtica de sí— "amor constante" y por tanto "creíble" y "creyente".»[44] Mayor contundencia y precisión alcanza esta doctrina en *Teoría y realidad del otro,* cuando afirma: «Ama el hombre porque puede amar y porque tiene que amar; más técnica y radicalmente, porque el amor pertenece a la *constitución metafísica* de la existencia humana. Suele decirse que el hombre, como realidad creada, es un *ens ab alio.* Es verdad. Pero convendría no olvidar que tanto como *ens ab alio* es *ens ad aliud.* Su dependencia de «lo otro» no es sólo aliedad de procedencia, es también aliedad de referencia; y ésta su constitutiva referencia a «lo otro» se realiza como *amor.* Desde la raíz misma de su ser, la inteligencia sentiente que es el hombre ama, cree y espera. *Homo naturaliter amans.* Si Dios *es* amor, según la tan conocida sentencia de San Juan, el hombre, imagen y semejanza de Dios, también debe *ser* amor; verdad que logra expresión eminente cuando la relación *ad aliud* se hace relación *ad alterum,* encuentro con otro hombre».[45]

He aquí ya mencionada la categoría básica de la antropología que nos ocupa: el *encuentro.* Todo el tomo II del libro está dedicado al estudio y el análisis de esa categoría que marca a toda una generación. En mi adolescencia y en mi juventud vivíamos obsesionados —y anhelantes de él— por ese *encuentro* en que el otro se nos revela como «persona», descubriéndonos al mismo tiempo lo que en nosotros mismos es también

[42] Antropología de la esperanza, *Barcelona 1978; p. 294.*

[43] Ibid., *p. 294.*

[44] Descargo de conciencia, *p. 483.*

[45] Teoría y realidad del otro, *p. 393.*

«persona». Desde los supuestos del encuentro —metafísicos, psicofisiológicos e histórico-sociales— hasta su descripción y sus formas, Laín no deja nada al azar. A través de su estudio, se nos hace patente la importancia de la relación dual, hasta el punto de que sólo en la expresión diádica del «yo-tú» adquiere el encuentro su máxima expresión amorosa. «El amor humano —dice— sólo puede realizarse con cierta perfección en la *díada*... Un *nosotros* que no sea *tú-y-yo,* no puede pasar de ser un *nosotros* cooperativo y programático.» Ahora bien, a través del *tú* singular y único descubrimos el *Tú* universal, puesto que si la díada se halla virtualmente abierta a todos los hombres, «por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, diciendo al otro, a solas con él una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera».[46]

Así termina esta «teoría del *otro»,* que no es sino un desarrollo extenso y pormenorizado de uno de los elementos cardinales de la antropología de la esperanza anteriormente expuesta. La sensibilidad de Laín ha sabido aquí conectar con uno de los temas centrales de nuestro tiempo, revelado en una crisis sin precedentes de la cultura occidental, donde la misma esperanza del hombre como especie y como persona se pone en cuestión. El estímulo que en otros autores pudo ejercer la Segunda Guerra Mundial como incitación para reflexionar sobre la esperanza lo había ejercido en Laín la guerra civil española. El tono vital de preocupación por el destino del ser humano y de la civilización por él construida aparece en meditaciones tan serias como *Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza,* 1954-55), de Ernst Bloch, o *Theologie der Hoffnung (Teología de la esperanza,* 1964), de Jürgen Moltmann, autores a los que el propio Laín dedicará amplia atención en su *Antropología de la esperanza* (1978), libro que el autor quiere que se considere como segunda edición de *La espera y la esperanza;* se ha aligerado aquí considerablemente la parte histórica para poner énfasis en el contenido doctrinal del volumen. El epílogo al mismo, donde se introducen extensas consideraciones sobre las obras de Bloch y Moltmann, constituye la parte sustancial de la nueva edición. No es éste lugar propicio para resumir adecuadamente lo que allí se dice; nos bastará enfatizar la sintonía que la obra intelectual de Laín presenta con algunas de las creaciones eminentes de la filosofía de nuestro tiempo. Asume de Bloch mucho de lo que éste desarrolla sobre la esperanza como «utopía racional», sin dejar de señalar muchas de sus limitaciones en cuanto pensador marxista que reduce la esperanza personal a una esperanza histórica o trans-histórica («patria»), por mucho que trascienda proféticamente las tesis del marxismo frío y científico. Para Laín la esperanza personal es a la vez específica, social e histórica, con lo que —asumiendo mucho del pensamiento bloquiano— le da nueva dimensión planetaria; de aquí que pueda decir: «más que desconocedor del marxismo y más que antimarxista, yo quisiera ser, tanto en mi conducta como en mi pensamiento, circun-marxista y trans-marxista, hombre que procura envolver y asumir las aportaciones positivas del marxismo en una concepción de la realidad más amplia y menos doctrinaria que el materialismo dialéctico —ortodoxo, leninista, revisionista o evolutivo— de los seguidores de Marx».[47]

[46] Ibid., *p. 346.*

[47] Antología de la esperanza, *p. 237.*

Más afinidad presenta el pensamiento lainiano con la teología de Moltmann en cuanto aspiración a fundar el cristianismo —es decir, toda la teología— sobre la esperanza del cristianismo en la posesión de los bienes que Cristo prometió y su resurrección garantiza: su segunda venida, el juicio final, el advenimiento del Reino de Dios, la resurrección de la carne, la vida perdurable y la creación —o re-creación— de todas las cosas. Ahora bien, a partir de este presupuesto Moltmann elabora una teología excesivamente unidimensional —a juicio de Laín—, donde llevado de su preocupación escatológica, no se tiene en cuenta la consideración antropológica de la relación entre los momentos pístico, elpídico y fílico —las tres virtudes teologales— de su personal apertura a la realidad con la condición escatológica de la realidad humana. Una objeción parecida viene a merecer la historiología moltmaniana, basada en una contraposición excesivamente marcada entre la mentalidad griega —*Logos, eros,* verdad como desvelamiento de lo real, Dios de Parménides— y la mentalidad bíblica —profecía, *agápe,* verdad como confianza en el futuro de lo real, Dios de Abraham—. «La historiología obtenida —se pregunta Laín—, ¿no sería más abarcante, más completa, tratando de integrar unitaria y sistemáticamente entre sí los dos puntos de vista? ¿Acaso el amor cristiano no es "a la vez" *eros, philia* y *agápe,* y no es la verdad, también "a la vez", desvelamiento de lo real y confianza en el futuro de lo real? ¿Acaso, por otra parte, la distinción aristotélica entre el conocimiento histórico (aprehensión de lo que sucedió) y el conocimiento poético (imaginación de lo que hubiera podido o podría suceder), tan patente en la *Poética,* no permite ampliar, trascendiendo resueltamente lo que sobre aquél dice el propio Aristóteles, las posibilidades noéticas del *logos* griego?»[48]

La preocupación por la problemática del «otro» converge así con los planteamientos de una antropología de la esperanza para la que es imposible renunciar a la dimensión comunitaria y transnatural del hombre. Laín, ciudadano responsable y sensible, asume filosóficamente de este modo su conciencia de español desgarrado por una convivencia insatisfactoria, elevando su grito humano —«¡Esperanzados de todos los países, uníos!»— por encima de todas las querellas y diferencias entre los hombres. Cuando, al final del libro que comentamos, Laín nos habla del «imperativo de la cooperación entre todos los esperanzados» está apelando, como patriota y como hombre, al fondo más profundo de nuestras reservas morales, éticas y utópicas al mismo tiempo. Oímos así, en el fondo de sus profundas meditaciones, la voz del intelectual que no ha dejado de ser hombre; más aún, del hombre que se ha hecho intelectual para dar razón más profunda de su humanidad.

5. La ocupación histórica de Laín: del método de las generaciones a la preocupación por la ciencia

A esta altura de la exposición del pensamiento de Laín, creo que nos hallamos en condiciones adecuadas para entrar a considerar la segunda dimensión del mismo. Antropología e historia, decíamos al principio que era esa doble dimensión. Nos hemos extendido —creemos que de modo suficiente— sobre la primera y hemos demostrado

[48] Ibid., *p. 278.*

la profunda imbricación entre una y otra. Laín es antropólogo, porque encuentra en su país un problema humano mal resuelto, pero es también historiador, porque esa deficiencia antropológica tiene su razón de ser en la historia. Se impone, pues, ahora tratar esa segunda dimensión.

La ocupación histórica de Laín arranca de su interés por el tema generacional. El Laín «joven de derechas» —como él se llama—, envuelto en la guerra civil, se pregunta cuál es el deber de su generación situada en ese trance. Tenemos la primera referencia escrita de ello en la serie de artículos que publicó en plena guerra civil (1937) con el título general de «Nacimiento y destino de tres generaciones».[49] Se destacan ya aquí tres preocupaciones básicas, que marcarán el quehacer intelectual de Laín durante varios años:

1) Una preocupación por el tema de las generaciones en un doble sentido: por un lado, como método de investigación histórica; por otro lado, como forma de esclarecimiento personal respecto de su ubicación en la sociedad.

2) La de un proyecto de modernización de España, que abriese nuestro país al futuro sin romper con lo valioso del pasado, en un momento en que la historia española estaba sangrante y trágicamente rota por la discordia civil. Según sus palabras, «la conciencia de pertenecer a un pasado que yo había de comprender y a un futuro que yo debía soñar y proyectar, llegó a ser para mí honda exigencia vital».[50]

3) La de la responsabilidad personal e intelectual ante aquella peculiar situación conflictiva, para la que recaba como nota distintiva la solidaridad del grupo de hombres a quien él se siente pertenecer, cuya orientación debe estar dirigida hacia la comprensión y asunción de valores ajenos. «La obra de nuestra generación —dice en un escrito de las mismas fechas— se halla, justamente, en conseguir la grandeza *actual* de España dando forma nueva al espíritu de su *pasada* grandeza.»[51] En otra palabras, se niega a desconocer «la tradición de magisterio que la guerra había roto y que era menester reconstruir de modo limpio y salvador».[52]

Estas tres preocupaciones —generación, modernización, responsabilidad personal y social— aparecen íntimamente unidas en el Laín de aquellos años, para quien «la generación, simple hecho de biología, sólo adquiere cuerpo unitario en el mundo de la cultura de un pueblo, cuando esa cultura, por su esencia misma o por su medio vicioso, llega a herir al pueblo en las íntimas hebras de su vitalidad».[53]

Era la situación de España, herida por la guerra civil, ante la cual el intelectual responsable que era Laín —católico, español, joven, deseoso de ser eficaz y servir eficaz-

[49] *La serie apareció en el diario* Arriba España, *de Pamplona, y comprende los siguientes títulos: 1. «Biología cultural de las generales»; 2. «Revisión nacional sindicalista del 98»; 3. «La generación de la anteguerra»; 4. «La generación de la anteguerra: Ortega»; 5. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 6. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 7. «La generación de la anteguerra: Herrera». Como puede inferir cualquier lector avisado, de la simple enumeración de títulos se desprende la importancia dada por Laín a la doctrina del cardenal Angel Herrera Oria, fundador en los años 30 de* El Debate *y defensor de un catolicismo abierto y europeizante.*

[50] Obras, *p. XV.*

[51] *En «Quevedo y Heidegger», citado por Carpintero,* op. cit., *p. 94.*

[52] Ibid., *p. 71.*

[53] Ibid., *p. 92.*

mente a su país— no podía permanecer indiferente. En cualquier caso, revelan una inequívoca voluntad de contar intelectualmente con la historia en lo que ésta tiene de continuidad y memoria del pasado. En un lugar anterior de este escrito hemos destacado el rechazo que desde el primer momento Laín hace de todo adanismo; ahora es necesario retomar ese hilo para hacer ver como la preocupación por la historia está anclada en zonas muy profundas del alma de Laín y proviene de los mismos orígenes de su planteamiento intelectual. Cuando Laín hace de la historia —siempre y en cada uno de los temas que trata— «preámbulo y fundamento del conocimiento sistemático»,[54] está convirtiendo a dicha disciplina en metodología ancilar para la investigación de la realidad. La preocupación por la historia es así bastante más que la recusación de adanismo a que antes aludíamos; es afirmación del hombre y confianza en las posibilidades humanas a través de su dinámica temporal; es afirmación ferviente de la historia española; es también fe en la capacidad epistemológica del hombre y en su perfectibilidad evolutiva a lo largo del tiempo.

Es necesario que nos ocupemos aquí, pues, de la filosofía de la historia desarrollada por Laín. Desde muy pronto él mismo evidencia la necesidad de hacerse con claridad sobre la cuestión, y puesto que el tema generacional es el que más le preocupaba lo aborda dentro de los primeros años de su vida intelectual en su libro sobre *Las generaciones en la historia* (1945). La investigación es un denso estudio de más de 300 páginas, donde se parte de un análisis del hombre como ser histórico y los problemas anejos a dicha formulación para terminar con dos largos capítulos sobre la generación como concepto historiológico; una vez más se repite aquí el método de Laín, dedicando el primero de dichos capítulos a una historia del concepto y el segundo a una teoría de la generación, donde —a mi juicio— Laín «biologiza» excesivamente la doctrina orteguiana sobre la materia.[55] La definición que da Laín de dicho concepto —*«una generación histórica es un grupo de hombres más o menos coetáneos entre sí y más o menos parecidos en los temas y en el estilo de su operación histórica»*—[56] nos parece excesivamente laxa, lo que no es óbice para que consideremos fundamental su exposición aquí, pues es esa doctrina la que nos permitirá después entender el significado de otros estudios de Laín —*Menéndez Pelayo, La generación del noventa y ocho*— que son básicos para el correcto entendimiento de su posición ante el «problema de España». En cualquier caso, está claro que en ese volumen aparece manifiesto el incitante proyecto intelectual de Laín: hacer «una historia sistemática de la cultura española contemporánea»,[57] que tendrá su primera culminación en el denso volumen *España como problema* (1956).

[54] Obras, *p. XVIII.*

[55] *El mismo Laín acepta como válida esa crítica cuando dice hablando del libro: «Si hoy tuviese yo que reeditarlo, como alguna vez me han pedido, algo cambiaría en él, y sobre todo mis breves apostillas críticas a la doctrina de* Ortega *sobre la materia. En ellas, en efecto, Marías me lo hizo ver,* biologizo *demasiado el vitalismo de nuestro gran pensador; quiero decir, doy una interpretación excesivamente biológica a la idea orteguiana de la vida del hombre»* (Descargo de conciencia, *p. 340). En* Antropología médica *viene a reiterar —hablando de aquel libro— la misma opinión: «considero poco fundadas algunas críticas a la doctrina orteguiana de la generación» (p. 174).*

[56] Las generaciones de la Historia, *p. 299.*

[57] Descargo de conciencia, *p. 340.*

La generación es para Laín, de acuerdo con la definición anterior, antes una comunidad de estilo que otra cosa, pero eso no impide que exista también una *estructura real* de las generaciones, determinada por la conexión mutua entre los que constituyen el conjunto generacional; desde una perspectiva vertical, la generación tiene minoría y masa, mientras que transversalmente pueden distinguirse en ella distintos subgrupos generacionales con sus respectivas relaciones funcionales. Al mismo tiempo, las generaciones tienen un curso temporal, lo que implica para el historiador la exigencia de un método específico para su estudio; de aquí la importancia que Laín le da a la historiografía de las generaciones.

En relación con ésta, establece el siguiente *modus operandi.* Hay que empezar describiendo el medio histórico anterior a la generación y describir sobre ese fondo las distintas biografías de los que componen el grupo generacional, sobre todo de aquéllos que mejor lo definen por su estilo. En cada una de esas biografías el historiador tendrá que detectar el «significado histórico» —yendo de los testimonios biográficos al mundo histórico-social del biografiado— y el «significado personal» —en una pesquisa de lo que aquéllos revelen de su intimidad—, pero siempre en el bien entendido de que, cuando lo que se busca es una descripción de una generación histórica, el historiador atenderá sobre todo al significado «histórico» —y no al «personal»— de los testimonios biográficos, «es decir, a su sistemática conexión con el mundo histórico-social en que esos testimonios fueron creados por su autor».[58] En esa indagación Laín propone una serie de cuestiones a las que metódicamente tendrá que responder el historiador, tras lo cual éste se encontrará en condiciones de establecer el *parecido histórico* entre las distintas curvas biográficas individuales. La descripción de dicho parecido no puede quedar limitado al estudio de su estructura, dado que «la semejanza generacional no es un hecho, como el parecido anatómico entre dos rostros, ni un proceso, como el parecido entre dos modos de andar o de gesticular, sino un suceso histórico».[59] En otras palabras, la tarea propia del historiador de una generación es ver como se van configurando sobre el medio histórico los *hábitos comunes* a todos los miembros de la misma; a esto le llama Laín realizar una *cobiografía.*

En esta «cobiografía» se distinguen tres planos: un fondo, un cuerpo y un primer plano o «sobreplano». El fondo es la descripción del mundo histórico-social del cual y sobre el cual emerge la generación; el cuerpo lo constituirá el parecido histórico entre las biografías de quienes la componen; el primer plano o «sobreplano» queda definido —en propias palabras de Laín— como aquél en que «como un fino transparente dosel de figuras aisladas, se dibuja la personal e intransferible singularidad de todos los que integran el grupo».[60]

Es del mayor interés seguir esta parte del estudio de Laín teniendo en la mano su libro *La generación del 98* (1945), que constituye una ilustración práctica de las recomendaciones metodológicas que aquí aparecen enunciadas a nivel teórico. Leamos este párrafo: «El historiador de una generación describirá la serie de acciones personales con

[58] Las generaciones en la historia, *p. 319.*

[59] Ibid., *p. 321.*

[60] Ibid., *p. 321.*

que cada uno de sus personajes va distendiendo su autoproposición, procurará aprehender la figura que todas ellas forman y estudiará con cauteloso desvelo el posible parecido que las acciones singulares y sus totales figuras tengan entre sí. El *estilo* común que apuntaba en el parecido de las autoproposiciones queda ahora perfectamente configurado y definido; siempre, claro es, que el grupo descrito constituya una verdadera generación histórica»... «Si a la descripción de esa sucesiva semejanza se añade la de su huella histórica, desde que comenzó a influir sobre el mundo en torno hasta el momento en que el historiador escribe, estará completo el cuadro historiográfico de una generación».[61] Ahora, una vez leído este párrafo, con *La generación del 98* en la mano, nos resultará difícil establecer cual fue redactado con anterioridad. Si tenemos en cuenta que ambos libros se publicaron el mismo año —1945—, no creemos incurrir en osadía intelectual si conjeturamos que ambos fueron escritos simultánea y alternativamente; es decir, que —como ocurre en una verdadera investigación científica— la práctica iba corroborando la teoría, mientras la teoría iba a su vez iluminando el quehacer práctico del historiador.

En la «Epístola a Dionisio Ridruejo» con que se abre su estudio sobre el 98, Laín nos deja constancia de su preocupación básica al iniciar su quehacer intelectual tras la guerra civil: «Me propuse —dice de sí mismo— la tarea de exponer ordenadamente mi personal actitud ante los problemas culturales de España y, muy en primer término, ante el problema histórico de España misma».[62] En esa tarea, Laín se va a entregar a una comprensión del siglo XIX, y de forma muy especial a la llamada polémica de la «ciencia española». Tras una bella descripción de lo que es la «ciudad española» de aquel siglo, su conclusión es tajante: «el hecho definitivo es que no tuvimos una cultura tradicional y una cultura moderna auténticas, y mucho menos una cultura original».[63] La causa de esta deficiente realidad hay que buscarla en la incapacidad que tuvieron de entendimiento las dos minorías dirigentes del país: por un lado, los que admitían una idea nacional acorde con su siglo, pero no sabían o no querían hacerla española; por otro, los que invocaban a España y a la tradición española, pero no acertaban a hacerla actual e históricamente «nacional». He aquí ya planteado el nervio de la problemática española del XIX: la polémica sobre la «ciencia española».

Al hacer el análisis de la misma, distingue Laín tres posturas claramente diferenciadas:

1) El «progresismo liberal», compuesto fundamentalmente por los krausistas (Azcárate, Salmerón, Revilla, Perojo).
2) La «reacción contrarrevolucionaria» compuesta por la conjunción del escolasticismo tomista y del tradicionalismo filosófico (Alejandro Pidal y Mon y el P. Fonseca, sus máximos exponentes).
3) La postura protagonizada eminentemente por Menéndez Pelayo, aunque tuviera como precursor e incitador a Gumersindo Laverde.

El pormenorizado examen de las tres posturas da como resultado la curiosa coincidencia de las extremas en cuatro puntos fundamentales.

[61] Ibid., pp. 326 y 327.
[62] España como problema, *ed. cit.*, *p. 343.*
[63] Ibid., *p. 12.*

— Una común mediocridad intelectual de los «progresistas» y los «reaccionarios». «Si nos atenemos a la calidad —dice Laín—, allá se iba en valor con la de los avanzados la escasa obra intelectual de los reaccionarios, que ni a verdaderos tomistas llegaban.» En realidad, más se sustentaba la obra de cada uno de ellos en la debilidad del adversario que en el valor de la propia obra; de ahí que concluya Laín afirmando que «no hay gran diferencia en la huella por unos y otros impresa en la historia del pensamiento humano».[64]

— Un idéntico desconocimiento de la historia española, coincidiendo tanto innovadores como reaccionarios en la medievalización de nuestra cultura clásica, con evidente ignorancia de la misma. Los avanzados piensan que no es posible una alianza entre el pensamiento moderno y la fe católica, y puesto que han tomado partido por aquél, arrojan a ésta por la borda. Los reaccionarios, por contra, piensan que el ser católico implica la aceptación del tomismo medieval, con lo que se ven obligados a renegar de todo el pensamiento moderno.

— Una compartida moral de impotencia, que se traduce en incapacidad creadora, unida al impulso de copiar o imitar lo extranjero. Menéndez Pelayo lo vio también así cuando afirmó que ambos fanatismos —la exageración innovadora y la exageración reaccionaria— «se inspiran en libros extranjeros».[65]

— Una común falta de conciencia histórica; en los progresistas porque parten de cero, haciendo tabla rasa de lo anterior, y en los reaccionarios porque su pretensión de instalarse en la Edad Media les lleva a ignorar todo lo que vino después, considerándolo un continuo error. En realidad, todas las notas señaladas hasta ahora —mediocridad intelectual, desconocimiento de la historia española, moral de importancia— vienen a resumirse y condensarse en esta falta de sentido histórico, pues es ella la que explica todas las demás. Y aquí es precisamente donde incide la posición de Menéndez Pelayo, frente a ambos opositores con una postural original e independiente, que propugna el conocimiento de realidad española, rehuye los tópicos, estimula la capacidad creadora y trata de inspirarse en una moral de confianza en las posibilidades de la cultura nacional. El motor que mueve esta tercera vía es la adquisición de un sentido histórico por primera vez aplicado a la historia de nuestra cultura, que faltaba, como hemos visto, en las dos posturas antes señaladas.

En esta nueva actitud reside la genialidad de Menéndez Pelayo, y así verlo Laín cuando invoca —al final de su estudio sobre «El problema de España en el siglo XIX»— la figura de Menéndez Pelayo y la necesidad de dedicarle un estudio aparte. Así lo reconoce: «Lo verdaderamente importante de Menéndez Pelayo no debe buscarse en el detalle de su investigación, con ser ésta tan frondosa, sino en su inédita actitud ante la historia, España y la cultura moderna. Pero esto no puede tratarse de pasada. A tan central tema irá íntegramente dedicado el cuaderno próximo».[66] La preocupación por la historia —tema lainiano de las generaciones— y por el problema de la «ciencia española» —objeto de la famosa polémica— eran preocupaciones básicas de Menéndez Pe-

[64] Ibid., *p. 35.*
[65] Ibid., *p. 33.*
[66] Ibid., *p. 38.*

layo que encontraron en Laín un profundo eco. No olvidemos que para éste el problema de España era, en parte muy considerable, la falta de una cultura moderna, donde el cultivo de la ciencia tuviese la importancia y el lugar adecuado; por eso está seguro de que «una España *realmente* seguidora de Cajal y Menéndez Pelayo hubiese resuelto el problema de su vida intelectual».[67] No puede extrañarnos que unos años después Laín dedique un estudio al sabio aragonés con el título de *Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal* (1951). Antes, sin embargo, estaba la obligación de hacerse con claridad sobre la obra de Menéndez Pelayo, en quien de modo sumo había operado la convergencia entre ambas preocupaciones: *historia* y *ciencia.*

6. La figura «ejemplar» de Menéndez Pelayo

Marcelino Menéndez Pelayo es, efectivamente, como intelectual un paradigma para el Laín joven que se enfrenta con el «problema de España», pues el ilustre santanderino había sabido resolver en unidad la cuádruple exigencia que Laín veía como propia de su generación: españolidad como continuidad con la tradición; catolicidad en cuanto universalismo y religiosidad vividas; actualidad en el planteamiento de los problemas y en la solución a los mismos; eficacia en la consecución de logros positivos.[68] Así planteaba la pregunta y la respuesta: «¿Era posible una cultura a la vez católica, nacional y creadora? Este era el problema de España y con él se enfrentó... don Marcelino».[69]

Una vez planteada así la cuestión, era necesario enfrentarse intelectualmente con la figura y la obra de tan ilustre precursor. Ahí está el origen de su libro *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (1944), donde encuentran su raíz los posteriores planteamientos historiográficos de Laín Entralgo, que sabrá ensamblarlos magistralmente con las actitudes que sobre el mismo tema tuvieron Ortega y Zubiri. Hay que destacar, en primer lugar, lo que el libro tiene de antecedente metodológico de su investigación sobre *Las generaciones en la historia.* Al considerar la generación como una «cobiografía» resulta obvio que Laín debía aclarar previamente los problemas intelectuales que presenta la realización de una biografía, cuando ésta quiere hacerse con fidelidad y metodología científica. Desde este punto de vista, nada de mayor interés que atender a las consideraciones metódicas que al comienzo de su estudio hace Laín sobre lo que es una biografía, donde sobrepasa los planteamientos del positivismo naturalista para darnos una visión hermenéutica a la altura de la historiografía actual de lo que es una auténtica biografía. Al mero *aprender* el texto en su «significación objetiva» añade el *comprender* interpretativamente el mismo en su «significación histórica», hasta llegar a su intencionalidad subjetiva en lo que tiene de «significación personal». Es precisamente cuando llegamos a este tercer elemento cuando arribamos a lo más sustancial de toda biografía, dado que «la fracción personal del significado se distingue por tener inmediatamente detrás de sí un *quién*»,[70] lo cual exige a su vez *adivinar* o

[67] Ibid., *p. 41.*
[68] Sobre la cultura española, *Editorial Nacional, Madrid 1943: pp. 105-109.*
[69] España como problema, *p. 12 (nota).*
[70] Menéndez Pelayo, *Madrid 1952: p. 17.*

intuir proféticamente lo que quiso decir el autor. Resume Laín: «El historiador necesita *aprender* y *comprender*; pero, a la postre, esta necesaria comprensión no puede ser realizada sin la osada aventura de *adivinar* la posible intención de un autor que ya no existe. Cuando se dice que el historiador es poeta o ''profeta al revés'', se alude, si la expresión es algo más que una frase ornamental, a esa excursión adivinatoria que debe emprender en el alma del autor cuya obra —libro, cuadro o piedra labrada— tiene ante sus ojos. Escribir historias *de veras* es, en fin de cuentas, hacer una montería de intenciones».[71]

El aspecto más valioso de la biografía intelectual que Laín hace de Menéndez Pelayo está en la consideración que hace del mismo como historiador. De una vez por todas, Laín se rebela contra el indiscriminado uso que la crítica española ha hecho del vocablo «polígrafo», ocultando entre otras actividades «la que verdaderamente es fundamental en don Marcelino: la de historiador».[72] El estudio del erudito santanderino que hace Laín es, en este aspecto, una restitución histórica que no podrá ser ignorada en adelante por ningún investigador serio. A pesar de que Menéndez Pelayo no fue un pensador sistemático, es evidente que operaba en él una filosofía de la historia que se articula y formula extensamente en este estudio, dando sentido a sus más notorias influencias: positivismo, «escuela histórica» y hegelianismo. Una vez reconocida la aportación positivista —técnicas filológicas, estudio de fuentes, ediciones críticas, repertorios bibliográficos, monografías expositivas—, don Marcelino recoge varias ideas procedentes del acervo hegeliano: la de que nada hay esencialmente nuevo en el mundo del pensamiento humano; la de que toda novedad se remite siempre a un cambio de ritmo y de estilo de las ideas, reduciéndose a una distinta *configuración* de un contenido invariable; la de que la historia del pensamiento humano obedece a una evolución dialéctica.

Sobre estas ideas monta Menéndez Pelayo una comprensión de la estrutura del acontecer histórico de base estrictamente cristiana. La dialéctica histórica es así el lado racional de un orden teleológico providencial; de aquí que pueda escribir Laín: «la relativa previsibilidad de la Historia es la vez molde racional de la libertad humana y un accesible relieve que la inefable Providencia de Dios —Dios, el *ineffabilis modulator* de San Agustín— ofrecería a la razón de los hombres para consuelo de su limitación».[73] La inspiración agustiniana, claramente perceptible aquí, le lleva a considerar la historia del pensamiento humano como el raciocinio de un único hombre, expresión metafórica de la *Humanidad* creada a imagen y semejanza de Dios; en esa dialéctica el impulso fundamental no es el progreso continuo e indefinido, sino el ciclo, cuya forma se repetiría alternativamente en dos períodos: uno dogmático, al que seguiría otro crítico y escéptico; y así alternativamente. Según este esquema, Laín considera que don Marcelino es básicamente un historiador de «figuras» —no un filósofo—, donde se repiten los ciclos con una diferente forma en la combinación de *actitudes, problemas* y *respuestas*. Se advierte aquí la tendencia tipificadora propia del siglo XIX.

A las ideas expuestas, hay que añadir la importancia que tiene en Menéndez Pelayo

[71] Ibid., *p. 18.*
[72] Ibid., *p. 143.*
[73] Ibid., *p. 148.*

la tesis sobre el «genio de la raza»; para él, cada nación tiene su índole o genio propio, que es expresión de la *raza,* identificable con lo *castizo.* Es ella la que da «unidad sustancial» a los pueblos y, aunque nunca desarrolló una doctrina sistemática al respecto, es evidente que, desde su punto de vista católico, «la raza es el *instrumento primario* de la providencia de Dios en la Historia».[74] Está operando aquí la idea del *Volksgeist* («espíritu del pueblo»), que le debió venir del organicismo romántico de la llamada «escuela histórica»; de aquí saca la conclusión de que la historia del pensamiento español es un «organismo intelectual» que emerge a su vez del organismo vivo que es la nación, lo que no es óbice a su vez para que en el mero hecho de ser historia tenga sus propias leyes impuestas por el mismo objeto de su estudio: «tendría —dice— su construcción interna, su tejido de causas y efectos, y no podría exponerse a retazos y como fárrago de mal hilvanadas monografías, ni sería yuxtaposición inorgánica, sino cuerpo vivo».[75]

A partir de esta concepción de la estructura del acontecer histórico, se puede llegar a atisbar el contenido que don Marcelino daba a la realidad histórica; según él, el historiador no sólo debe limitarse a describir los «hechos positivos», sino que a través de ellos conjetura las *intenciones* que hicieron posibles tales hechos y nos dan razón de la «verdad ideal» que se oculta tras ellos, ofreciéndonos una visión de su universalidad. «El historiador —dice Laín— conjetura la verdad ideal, señalando por vía de verosimilitud los fines universales de las acciones históricas. La verdad ideal de la historia está en la universalidad, en el carácter genéricamente humano de ciertas intenciones humanas: las intenciones creadoras de los testimonios positivos en que el historiador debe apoyar su relato. En consecuencia, el historiador verdadero se ve forzado a un menester de adivinación.»[76] Es así como poesía e historia se acercan hasta casi confundirse, como queda explícito en este párrafo: «Lejos de ser la historia prosaica por su índole —decía en 1895 don Marcelino—, es la cantera inagotable de toda poesía humana actual y posible, sin que necesite el poeta otra cosa que ojos para verla y alma para sentirla, y talento de ejecución para reproducirla, pues con esto sólo quedará depurada y magnificada, no tanto por algo exterior que el poeta le añade, cuanto por algo que en la realidad misma está, y que no todos los ojos ven, sino los del artista solamente. Sin este poder de visión, sin esta facultad de descubrir la verdad intrínseca y fundamental, oculta bajo las apariencias fugitivas y mudables, no hay, ciertamente, poesía histórica ni de ningún otro género; pero tampoco puede decirse en rigor que haya historia». Por ello el tránsito entre poesía e historia es continuo,[77] como enseguida viene a reconocerlo: «En vano se clama contra la confusión de ambos géneros. La fantasía conservará en todo tiempo sus derechos hasta en la historia, siempre que los ejercite en el modo y forma que en la historia cabe, y la sed de realidades que aqueja a nuestro espíritu, y que no se sacia con la realidad presente, la cual le parece por lo común opaca y monótona, buscará siempre en el arte el atractivo de la evocación de lo pasado. Truenen en buen hora con-

[74] Ibid., *p. 93.*

[75] La ciencia española, *vol. II, p. 72.*

[76] Ibid., *p. 165.*

[77] Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, *vol. VII, p. 78.*

tra el arte histórico los investigadores sin imaginación y sin estilo, que sólo abusando mucho del vocablo puede ser llamados historiadores; truenen por otro lado, contra el drama y la novela histórica, los espíritus prosaicos, que no conciben para la literatura más noble empleo que la reproducción minuciosa y servil de lo más vulgar, cuando no de lo más bajo y ruín de la vida contemporánea. El hombre de buen juicio contestará siempre, en cuanto a los primeros, que no es lícito falsear la historia ni en lo grande ni en lo pequeño pero que para escribirla hay que saber leerla y sentirla e interpretarla y concebirla como un todo orgánico y vivo, para lo cual no basta la letra muerta de los documentos; pues, si así fuera, no habría historia mejor que un archivo bien ordenado, y hasta sería ilícito y aun pernicioso todo comentario. Y en cuanto a lo segundo, que por grande que sea el prestigio de las ficciones individuales y por mucho interés que tomemos en la representación de los accidentes del vivir moderno, hay algo más profundo, sereno y desinteresado en la contemplación retrospectiva a que nos lleva la historia, y sin duda por eso los grandes poetas dramáticos de todos los tiempos, naciones y escuelas (salvo en el campo de la comedia, que por su índole esencial no puede ser histórica), han preferido lo tradicional a lo inventado, y su fuerza ha estado en razón directa de la compenetración de su genio propio con el alma de la tradición».[78]

A la luz de estos textos parece claro que la comprensión histórica tiene un carácter adivinatorio y poético, siempre que se ejecute de acuerdo con las reglas técnicas exigidas al historiador; para ello se requiere que en éste se den las siguientes condiciones:

— Que sepa reconstruir o re-crear con *su* propio pensamiento el de la persona o el pensador de que se ocupa. «Nadie posee de verdad —dice— sino lo que por su propio esfuerzo ha adquirido.»[79] *Imperativo de recreación.*

— Que sea capaz de aceptar íntegramente el tema histórico que estudia. «Cada nuevo sistema —dice— es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos a ella con espíritu desapasionado.»[80] *Exigencia de integridad.*

— Que tenga la habilidad de guardar un equilibrio entre la «imparcialidad» y el «interés», pues no hay historia verdadera que sea *parcial,* pero tampoco la hay sin una universal *simpatía* e *interés* por los temas que trata. *Imparcialidad* objetiva compatible con un «superior *interés* humano».

Estas cuatro condiciones —recreación, integridad, imparcialidad e interés— queda bien recogidas en este párrafo: «Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se necesita, además, colocarle en su propio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filóso-

[78] Ibid., *pp. 34-35.*
[79] Ibid., *I, 78.*
[80] Ensayos de crítica filosófica, *p. 113.*

fos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular».[81]

Aunque aquí Menéndez Pelayo habla de la historia del pensamiento filosófico, es evidente que el párrafo es aplicable a toda posible historia, y aun a la historia en general, pues no en balde considera a ésta como vía de acceso al conocimiento filosófico. Así parece que hay que interpretar párrafos como el siguiente: «No hay cosa más rara en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene a constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar histórico que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, a despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este viril ejercicio de la historia por la historia misma, todo lo demás le será dado por añadidura, y cuanto más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio de los detalles, se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu. Por todas partes se camina a ella, y en todas partes se la encuentra al fin de la jornada».[82]

Es imposible leer todo lo anterior sin ver en ello un antecedente de la misma postura de Laín, cuando éste hace de la historia propedéutica para todo conocimiento sistemático, y al saber histórico condición y exigencia del mismo saber filosófico. Cuando Laín nos hace ver en la misma exposición del pensamiento de don Marcelino las concomitancias de éste con el de Dilthey y el de Ortega y Gasset, no parece sino estar recabando autoridades para una concepción de la que él mismo participa. Así lo entendemos cuando escribe: «Esa "luz de la verdad" a que alude Dilthey es, sin duda, la misma que Menéndez Pelayo prefiere llamar "radiante sol de la metafísica". Nuestro historiador expresa con mente realista y católica —en incipiente esbozo, desde luego— el mismo pensamiento que Dilthey trató de elaborar a través de sus geniales intuiciones y conceptos sin haber logrado evadirse de un radical idealismo».[83] Y lo mismo cuando refiriéndose a Ortega afirma: «El acontecer histórico se convierte así en el tema fundamental de una nueva e incipiente *prima philosophia*. El atisbo del historiador Menéndez Pelayo, visto desde la actual situación de nuestro pensamiento, es la primera toma de posición de un pensador deliberadamente católico en este magno esfuerzo por construir de veras una "ciencia de la Historia", la *scienza nuova* del tiempo presente».[84] En cualquier caso, Laín también estará de acuerdo en que «la historia es, en suma, un ineludible camino hacia la verdad filosófica»,[85] máxime cuando ha encontrado aquí un paladín de esa «voluntad de catolicismo» que a él también le embarga. En el esfuerzo por reali-

[81] Ibid., *pp. 378-379.*
[82] Ibid., *pp. 113-114.*
[83] Menéndez Pelayo, *p. 180.*
[84] Ibid., *p. 182.*
[85] Ibid., *p. 181.*

zar su mayor anhelo —integrar catolicismo y modernidad—, Laín ha encontrado un precursor impagable donde convergen en unidad los mismos ideales que a él le mueven: ser, a la vez, español, católico, historiador, moderno y eficaz. En cierto modo, ya el propio Laín lo había anticipado en el prólogo al libro cuando dice: «Mi pesquisa está deliberadamente circunscrita a tres temas: la posición íntima de don Marcelino ante los problemas que le fue deparando su triple y esencial calidad de intelectual católico, español e historiador».[86] Por eso, no creemos habernos equivocado cuando al comienzo del apartado que ahora concluimos hablábamos de la figura paradigmática y «ejemplar» de Menéndez Pelayo.[87]

7. El «problema de España»

Al escribir el epígrafe con que encabezo este apartado estaba pensando en dar razón, bajo el mismo, del contenido que agrupa el conjunto de escritos que Laín publicó con el título de *España como problema* (1956). Sin embargo, al mismo tiempo que lo pensaba, me dí cuenta de que en realidad toda la obra del pensador e historiador Pedro Laín Entralgo podría englobarse bajo semejante denominación. El joven Laín se encontraba en el invierno de 1936 a 1937, inmerso en plena guerra civil, en una situación azorante, de la que él mismo nos da cuenta: «Mi existencia de español, tan conmovida a la sazón, pedía con urgencia una visión de nuestra cultura pulcramente atenida a la realidad, fiel a lo mejor y más esencial de nuestra historia y capaz de superar la mutua pugna de las parciales y contrapuestas interpretaciones que la derecha y la izquierda venían ofreciéndonos. Creía yo —y sigo creyendo— que el logro de ese empeño era condición necesaria para la cabal fecundidad histórica de aquel inmenso sacrificio personal y colectivo».[88] He aquí, resumido en breve síntesis, el motor que ha inspirado y sigue inspirando el empeño intelectual lainiano: desde sus primeras reflexiones sobre las generaciones históricas hasta las últimas sobre la antropología médica, pasando por sus estudios históricos, sus meditaciones antropológicas sobre la esperanza, su teoría sobre la realidad del «otro» y su preocupación por el sentido y el cultivo de la «ciencia» en España.

Con esta idea bien clara en la cabeza, acometemos ahora un breve estudio sobre sus reflexiones acerca de España y lo español como problema histórico y metodológico. No exageramos al escribir lo anterior. Las páginas de Laín sobre el tema son —como él dice— «la historia escrita de una pasión española, un fragmento de esa pasión»,[89] pero tam-

[86] Ibid., *p. 11.*

[87] *No debe interpretarse erróneamente lo dicho en este largo apartado, si alguien juzgase que Laín es un mero «seguidor» de Menéndez Pelayo, y mucho menos del Menéndez Pelayo que nos presentó el «nacional-catolicismo» de la posguerra española: como muestra puede verse el prólogo de Angel Herrera Oria a la* Antología general de Menéndez Pelayo *(BAC, Madrid 1956), donde el ilustre cardenal remacha la interpretación tópica del «martillo de herejes». Laín, por el contrario, realiza un intento de «salvación» —en el sentido orteguiano de la palabra— del gran erudito santanderino, rescatándolo del menendezpelayismo oficial. «Como Américo Castro ha salvado a Cervantes de los cervantistas —me cuenta Laín que le dijo Melchor Fernández Almagro al aparecer su libro—, has salvado tú a Menéndez Pelayo de los menendezpelayistas.»*

[88] España como problema, *ed. cit., pp. XI-XII.*

[89] Ibid., *p. XV.*

bién el testimonio de una generación, a la que alude sin ambages: «Estas páginas —escribe— pretenden señalar como mi generación comprende el problema de la cultura española». Es cierto que con los años va a restringir mucho el alcance colectivo de tal afirmación, pero —con todas las dudas que se quiera— no deja de escribir: «Me avendría, a lo sumo y bien resguardado en salvedades y cautelas, a emplear un *nosotros* relativo al *grupo* —extenso, tal vez— de las personas cuyo sentir histórico conozco y comparto». Y aún añade: «Sé con nombres y apellidos quiénes constituyen el grupo de los hombres con que mi caminante soledad se siente bien acompañada, y sólo a ellos recurriría para dar a este endeble monólogo cierto vigor colectivo».[90]

España como problema había tenido una primera edición incompleta en 1948; se entendió mal la tesis expuesta y Rafael Calvo Serer quiso replicarle con un *España sin problema* (1949), lo que dio pábulo a que se hablase de una «polémica» entre ambos. Laín ha negado este extremo,[91] pero la verdad es que en el prólogo a la segunda edición del libro en 1955 sale al paso de algunas afirmaciones que estaban en la base del libro de Calvo. Rehusa el hecho de que algunos —«gentes más dadas al gatuperio que a la lectura»— lo hayan interpretado como exposición de una tesis larvada: «la visión de España como una realidad necesaria y constitutivamente problemática» y, por tanto, insoluble, que no permitiría más opción que el pesimismo o la desesperación a quien estuviese preocupado por el destino histórico de su país.

Ante esa posible tergiversación, se ve obligado a declarar una serie de asertos:

— que su libro es una historia de las más importantes actitudes intelectuales ante la cultura española; y que esa cultura se ha presentado como un problema para la mayoría de sus protagonistas e intérpretes. «Pretender negar tan honda verdad —dice Laín— mediante la adución de unos pocos textos de Balmes, Menéndez Pelayo o Maeztu —esto es, desconocer por torpeza o por táctica la personal integridad del pensar y el sentir de todos ellos— es señal de que al *gaudium de veritate* se ha preferido el *lucrum de falsitate*»[92]

— que la consistencia real de ese reiterado problema de nuestra cultura no ha conseguido resolver de modo armonioso y continuo las varias antinomías operantes en él: armonía entre exigencia de tradición y afán de actualidad; entre voluntad de eficacia concreta y entrega al utopismo histórico; entre el anhelo de una misión universal y la avidez por el provecho cotidiano; entre el apego a la vida y la propensión a quemarla; entre la *sed de absoluto* y el *todo es relativo...*

— que la cultura española ha sido más problemática para nosotros que la cultura

[90] Ibid., *p. XVI. Entre esos nombres y apellidos concretos a que alude Laín no es difícil identificar a Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Felipe Vivanco, Gonzalo Torrente Ballester, Luis Rosales..., constitutivos todos ellos de lo que luego llamará Laín* «gheto *al revés*» (Descargo de conciencia, *pp. 275 y ss.).*

[91] *Sobre la cuestión escribe Laín: «Algunos han hablado luego de una polémica entre Calvo Serer y yo, en torno a la cuestión que ambos títulos plantean. Nada más lejos de la verdad. Siempre consideré una necedad el tema y el contenido del opúsculo de Calvo, opinión que por estas calendas tal vez comparta su propia autor, y jamás me he pronunciado en público acerca de él»* (Descargo de conciencia, *p. 357).*

[92] España como problema, *p. XVIII.*



francesa para los franceses, aunque se admita en general que siempre «vivir creadoramente es, por lo pronto, vivir de un modo inseguro y problemático»[93]

— que la cultura española es un problema histórico, aunque no un problema histórico insoluble. Antes al contrario, dice Laín, «tengo por seguro que todo lector de mirada y voluntad limpias descubrirá en estas páginas apuntamientos bastantes para idear y ordenar una cultura española que, sin dejar de ser problema, sin renunciar a proyectarse creadoramente hacia el futuro, sea tan poco problemática en sí misma como puedan serlo la francesa o la norteamericana».[94]

La solución propuesta por Laín no puede estar más que en una «voluntad de integración», donde aquellas antinomías y oposiciones antes señaladas puedan resolverse en armonía, pues —como él mismo dice— «en la España a que yo aspiro pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo de Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado». Y frente a aquellos que puedan tildar tal propuesta como «eclecticismo de ocasión», la contestación de Laín es tajante: «Me esforzaré por demostrar con el hecho de mi vida y con la letra de mi obra la indudable fecundidad de tener tan varia y egregiamente poblada el alma».[95]

A esta inspiración responde su estudio sobre *La generación del 98* (1945), habitualmente tenida como ruptura con la tradición. Si la Restauración representaba —al decir de Cánovas— la continuación de la historia de España, los hombres del 98 declaraban un corte abierto a dicha continuación; en cierto modo, representaban la «otra» España, y de ahí la hostilidad que inspiraron en amplios sectores de la sociedad española, contrapartida del derretimiento complacido que experimentaban otros. Laín se declara a medio camino entre unos y otros, reconociendo que «no seríamos hoy los españoles que históricamente somos sin la existencia y la operación de esa gavilla de hombres».[96] Su actitud es de estudio y de síntesis, tratando de alejarse tanto de «la hostil cerrazón de los cejijuntos» como de «la derretida secuacidad de los boquiabiertos», para incorporar lo que tienen de valioso a su propio acerbo y contribuir así «en alguna medida a esclarecer desde su entraña misma una parcela muy esencial de la vida española más próxima a nosotros». Triple es la deuda que Laín les reconoce:

— *Idiomática:* «Sin ellos no sería hoy nuestro lenguaje el que efectivamente es».

— *Estética:* «¿Sería la que es nuestra sensibilidad frente a la tierra de España, frente al continuo pasar de nuestra vida, frente al Quijote o fray Luis —por no citar sino tres ejemplos irrecusables— sin la obra literaria y estética de estos hombres?»

— *Española:* «El patriotismo nuestro también ha llegado por el camino de la crítica, sirviendo así de acicate en su descontento a «todos los que, exentos de culpas viejas, nos asomamos después de 1931 a la insatisfactoria vida de España».[97]

[93] Ibid., *p. XIX.*
[94] Ibidem.
[95] Ibidem.
[96] Ibid., *p. 344.*
[97] Ibid., *p. 346.*

«La guerra». Oleo de José Gutiérrez Solana

Asumiendo desde la otra orilla, lo que aquellos hombres tenían de valioso, Laín y el grupo que desde Burgos soñaba con una España mejor, cumplían su destino de integración nacional, aunque sus actitudes no pasaran en muchos casos del fantasmagórico estatuto del sueño. «Aquellos sueños a la vera del Arlanzón no pasaron jamás de serlo», le dice quejumbrosamente a Dionisio Ridruejo. Hoy aquellos sueños —podemos añadir menos melancólicos nosotros— han empezado a dar su fruto.

Laín, recogiendo así las razones de los otros, de los que defendían doctrinas ajenas y aun opuestas, se situaba en la disposición adecuada para afrontar con nuevo espíritu el llamado «problema de España». Mediante la triple vía de la «comprensión» (de las razones de los que se situaban en actitudes ajenas), de la «asunción» (de lo que de valioso hubiera en dichas razones) y de la «salvación» (refiriéndolas a su último sentido religioso), Laín se acerca a dicho problema en una nueva y fecunda actitud creadora. «Sólo un camino —dice— vimos muchos abierto: intervenir con alma limpiamente católica y anchamente nacional en la ya indicada tragedia de España; intentar resolver —con ámino más generoso y resuelto que nunca, pensamos— el problema de España que al despertar a la vida histórica encontramos tan acerba, tan cruelmente planteado.»[98]

La situación no admitía paliativos. Se trataba de «plantear sobre bases nuevas el tema de la unidad nacional»,[99] y en ese objetivo el medio no podía ser más que «una efectiva voluntad de integración nacional»,[100] concebida como una armonía entre catolicismo y modernidad. En el esfuerzo por delimitar los elementos que constituyen la «esencia» de España, base de un proyecto «nacional» que Laín pueda considerar como suyo, se destacan los siguientes:

— sentido católico de la existencia entendido como perfección, nunca como coacción o «martillo de herejes»;
— unidad y libertad política y económica;
— efectivo respeto a la dignidad y libertad de la persona humana;
— atención exquisita y vigilante a la justicia social;
— unos cuantos hábitos esenciales —el idioma y pocos más—.

Una vez admitidos estos rasgos, Laín se pregunta una vez más: «¿Cuál puede ser *hic et nunc*, en España y en este tiempo, el fundamento de una convivencia efectiva y fecunda? ¿Cómo debe plantearse esa cuestión un hombre vocado al ejercicio de la inteligencia?»[101]

Laín se remite de nuevo, al hacerse estas preguntas, a la fecha de 1898, que considera clave en nuestra historia, pues en esa fecha «España queda sola consigo misma. Ni siquiera siente en su seno el rescoldo de aquella hoguera apasionante y trágica que la hizo consumir desde 1815 hasta 1875. Siente no más que su propia soledad, su triste y vencida soledad, y en ella y desde ella se apresta a iniciar nueva vida... Poco importa que entre 1890 y 1910 no cambie gran cosa la estructura de nuestro estado: bajo la

[98] Ibid., *p. 670.*
[99] Ibid., *p. 772.*
[100] Ibid., *p. 676.*
[101] Ibid., *pp. 776-777.*

aparente continuidad —gravemente quebrada, por lo demás, desde la muerte de Cánovas—, ciérrase en la historia de España el período iniciado en 1492 y se abre otro, presidido a la vez por el dolor y la esperanza».[102]

Todos somos desde entonces legatarios de aquella situación. Los hombres del 98 engrendaron «hijos» y «nietos». «Hijos del 98» son los que nacieron a la vida histórica hacia 1910; entre ellos, Ortega, D'Ors, Marañón, Angel Herrera. «Nietos del 98» los que vinieron después bajo la constelación de tres graves acontecimientos:

— Crisis de la idea de Europa.
— Fracaso del intento de crear una convivencia española bajo la Dictadura y la Segunda República.
— Escisión creciente de los españoles en grupos que se negaban entre sí radicalmente, con mayor voluntad de exterminio que de convivencia.

Así se aboca inevitablemente a la «situación de 1936» en que la convivencia nacional queda rota por exasperación de los disidentes. Laín se pregunta: «De la situación de 1936, ¿ha salido, hasta adquirir figura definitiva, una generación merecedora de usar esa fecha como nombre?»[103] El historiador Laín deja la respuesta a la posteridad, pero adivinamos una secreta esperanza afirmativa cuando nos habla de los *juniores* del 98. En ese sentido interpretamos nosotros estas palabras: «Los nietos del 98 *juniores* hemos visto nuestro deber y nuestro honor —y, en algunos casos, nuestra fortuna— reclamando con la palabra y la conducta el magisterio de los seniores de nuestra generación que ya habían alcanzado plenitud; y con ellos, el de nuestros padres históricos y el de todos nuestros abuelos supervivientes. Buscad sus nombres, si queréis, en la nómina que antes elaboré. Enseñar, integrar y aprender han sido, durante varios años de ardiente zozobra, las tareas cotidianas de unos pocos españoles sedientos de perfección y de España».[104]

El fondo del problematismo español encuentra su raíz para Laín en esa cuestión convivencial mal resuelta, cuya aspiración máxima es el exterminio del discrepante y del disidente. Se trata de un modelo social de «vida conflictiva» que, si en el siglo XIX tiene su concreción en el enfrentamiento entre liberales progresistas y tradicionalistas reaccionarios, se arrastra desde varios siglos atrás bajo distintas modalidades. Esta convicción de Laín encuentra corroboración científica en las teorías que Américo Castro expuso por primera vez en su libro *España en su historia* (1948), cuya aparición nuestro pensador acogió con gran alborozo.[105] Cuando al cabo de muchos años Laín vuelva a ocuparse del tema en *A qué llamamos España* (1971), las ideas de Castro aparecen ya plenamente incorporadas a su doctrina sobre la realidad histórica de España. Así se pregunta: «¿Por qué el contenido y el modo de las excelencias y las deficiencias de nuestra cultura? ¿Por qué lo que en los siglos XVI y XVII fue situación conflictiva entre una mayoría de cristianos viejos y una minoría de cristianos nuevos se hizo franca guerra civil, latente o

[102] Ibid., *p. 777.*
[103] Ibid., *p. 778.*
[104] Ibid., *p. 677.*
[105] *El libro apareció casi simultáneamente al estudio del mismo Castro: «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos« (en* Nueva Revista de Filología, *IV, n.° 3, 1949). De ambos se ocupa Laín en su madrugador ensayo «Sobre el ser de España» (1950), en el que no faltan las apostillas críticas.*

patente, desde la invasión napoleónica y el primer afrancesamiento? ¿Por qué la escasez de nuestra ciencia natural y nuestra técnica y la tan escasa racionalización de nuestra vida política y administrativa? ¿Por qué el acusado personalismo del español y su manera tradicional de entender el trabajo y la economía? ¿Por qué...?» Múltiples interrogaciones, que están probablemente en el corazón de cualquier español honrado, a las cuales contesta: «Dé cada cual la respuesta que crea mejor. Por mi parte, y mientras no se me haga descubrir otra más convincente, en el nervio de la interpretación castriana veo la más satisfactoria».[106]

En los mismos años en que se va produciendo la aceptación y asimilación de la doctrina castriana, Laín va a sufrir un cambio en su actitud política muy considerable. Quien había empezado invocando la *asunción unitaria,* es decir, una empresa superadora del pasado por asunción de todo lo bueno y valioso que se hubiese producido en él, viniera de quien viniera, continuó recabando un *pluralismo unitario* o *por representación,* expediente que buscaba los mismos fines sintetizándolos en un movimiento unívoco de carácter pluralista. Nada de esto vino a satisfacerle a partir de su experiencia como Rector entre 1952 y 1956, que le abocó a un *pluralismo auténtico,* donde quedaran a salvo la libertad, la justicia y la eficacia en una autenticidad representativa de grupos e individuos. Por eso al terminar su experiencia rectoral escribe: «Para la organización de la vida estudiantil, como para la organización de la vida política, si una y otro han de ser real y verdaderamente representativas, sólo el pluralismo auténtico —concluí, descubriendo el Mediterráneo— puede ser solución de veras digna; más precisamente: sólo mediante él puede alcanzar su verdadera dignidad social la persona humana».[107]

A la luz de esta doble convicción —la doctrina castriana y el pluralismo auténtico—, Laín cree que puede encontrarse una solución, eficaz y capaz de perdurar, al eterno problema español de la unidad y la variedad en un proyecto nacional que pueda dar cuenta de las múltiples «diferencias» españolas —ideológicas, políticas, históricas, regionales...— sin perder su íntimo sentido unitario. Este reconocimiento del pluralismo y de la diversidad en quien había nacido a la vida política bajo el impulso de la «unidad de destino en lo universal», muestra no sólo el cambio ideológico en la evolución de Laín, sino —algo más importante para nosotros— la disposición abierta de su persona y la juventud de su mente. Así, cuando habla de las regiones que hacen de España un variado mosaico, podemos extender la significación de su pensamiento a las equivalencias ideológicas, políticas e históricas de lo regional. Leamos con dicha óptica este párrafo: «Entre el Bidasoa y Tarifa, desde la bahía de Rosas hasta la boca del Miño, en sus porciones de más allá del mar, toda España constituye un fabuloso, un bellísimo mosaico multiforme de *paisajes* en que la tierra se nos hace, según los lugares, suelo, regazo o morada, drama, ternura, plenitud o armonioso contacto».[108] Ahora sustitu-

[106] Descargo de conciencia, *p. 475. He aquí lo que al respecto dice este libro: «El esquema del pensamiento castriano que bajo el título de «Este libro» expuse en* Estudios sobre la obra de Américo Castro *(1971) y mi ulterior ampliación de él en* A qué llamamos España, *me ratifican en lo que respecto de tal pensamiento acabo de decir».*

[107] Ibid., *p. 406.*

[108] A qué llamamos España, *p. 56.*

yamos la palabra *paisajes* —que he subrayado adrede— por *ideas*, y el milagro [illegible] hecho.

La cuestión estriba entonces en saber si ese milagro es posible. Pero la respuesta no puede dudarse en un antropólogo de la esperanza. España es —para nuestro pensador— muchas cosas: por lo pronto, una sed y un conflicto; más allá, una posibilidad. «Que cada cual la imagine como quiera —dice—. Yo la sueño como una suma de términos regida por el prefijo *con:* una convivencia que sea confederación armoniosa de un conjunto de modos de vivir y pensar capaces de cooperar y competir entre sí; una comunicante comunidad de grupos humanamente diversos en cuyo seno sean realidad satisfactoria la libertad civil, la justicia social y la eficacia técnica; una sociedad en que se produzca la ciencia que un país occidental de treinta o cuarenta millones de habitantes debe producir, que siga dando al mundo Unamunos, Machados, y, si otra vez puede, Teresas y Cervantes, y que conserve viva en sus fiestas la gracia cimbreante de las danzas de Sevilla y la gracia mesurada y colectiva de las danzas de Cataluña. Una desazón me surge inevitablemente en las entretelas del alma: esta posibilidad, ¿podrá hacerse un día proyecto viable, dejará de ser el ensueño que en mi alma es ahora?»[109]

No se arredra ante la cuestión propuesta, que ya mencionamos antes en este escrito. En 1971, ante el temor de ese espectro —la guerra civil— que se ha cernido durante más de un siglo sobre la sociedad española, su apuesta es confiada: «Todo parece indicar —afirma— que la vigencia social de esa vieja vividura ha regresado considerablemente entre ellos [los jóvenes.] En las almas y en los cuerpos españoles —en todos— ha crecido de manera muy visible la atención a las comodidades y los placeres de la vida cotidiana. La conciencia de europeidad y la conciencia de universalidad, no siempre, desde luego, suficientemente documentadas y lúcidas, son hoy bastante más extensas e intensas que antaño».[110] Al reiterar la misma pregunta en 1975, al poco tiempo de haberse iniciado la andadura del pueblo español hacia una nueva etapa histórica, su respuesta es aún más optimista: «Tal es, creo, la almendra del trance que desde hace semanas ha comenzado a vivir España. En el curso de sus últimos veinte años, nuestro país —continuando, no se olvide, la línea ascendente que abruptamente interrumpió el lapso 1935-1950— ha conocido un importante progreso en los aspectos económicos y técnicos de la vida colectiva, y es muy probable que en su seno haya experimentado una fuerte mutación psicosocial: desde el punto de vista de su instalación en la vida, el español medio de 1975 parece hallarse bastante distante, en efecto, del español medio de 1930». [111]

Muchos argumentos tendríamos también nosotros para apoyar esa tesis lainiana de la «mutación histórica» o «mutación psicosocial» de que nos habla el ilustre pensador. Pero aquí —a lo largo de todo este trabajo— nos hemos propuesto silenciar nuestra voz para dejarle hablar a él. Sigamos, pues, escuchando.

[109] Ibid., *pp. 155-156.*
[110] Ibid., *p. 95.*
[111] Descargo de conciencia, *p. 476.*

8. Una propuesta hispánica y modernizadora

Estamos al final de esta breve exposición del pensamiento de Laín. En ningún momento hemos intentado que esa exposición sea completa, si bien hemos procurado recoger someramente sus principales ideas en torno a la historia de España y la cultura española. Al final del recorrido se impone un balance, que esperamos realizar aquí.

El problema, que como intelectual y español centra la preocupación de nuestro ilustre aragonés, es cómo armonizar un quehacer profesional de tipo moderno y actual manteniendo al mismo tiempo la fidelidad a una tradición intelectual y cultural que con frecuencia ha tomado actitudes poco modernas, si no claramente antimodernas. Modernidad y universalismo sin romper con la tradición y el casticismo; he aquí el dilema.

La voluntad de integración tan paladinamente defendida por Laín creemos que ha resuelto bien el dilema. Cuando, llevando a su último radicalismo el «problema de España», lo plantea como «la partición de España en dos fracciones hostiles»,[112] Laín no duda en remitirse a la propuesta de los llamados «hijos del 98»: *La europeización como programa,* según la formula Ortega y Gasset, «preclaro nauta de nuestra historia contemporánea», como aquí se le nombra. La idea provenía de Joaquín Costa, el primero que había propuesto de modo claro como solución de nuestros males una «reconstrucción y europeización de España». Será, sin embargo, Ortega quien la eleve a fórmula salvadora, con palabras definitivas: «Se vio claro desde un principio —escribe— que España era el problema y Europa la solución».[13] La propuesta operará mágicamente sobre nuestra realidad: «No solicitamos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras españolas que durante tres siglos hemos callado surgirán de una vez, cristalizando en un canto... Sólo mirada desde Europa es España posible».[114] Pero no sólo «España es una posibilidad europea», sino también una altísima promesa: «Europa —dice—, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra».[115] Definitivamente, Europa es la palabra clave; en ella «comienzan y acaban para mí todos los problemas de España»,[116] dice Ortega. Y Laín asiente.

En ese orteguiano proyecto de «europeización», Laín va a prestar una especial importancia al tema de la «ciencia española». No quiere con ello negar otras implicaciones del «problema de España» —sociales, económicas, políticas—, pero, por vocación, por temperamento o por formación —no olvidemos que Laín es profesionalmente médico—, va a prestar especial atención a la deficiencia científica de nuestra cultura. El tema le preocupa desde el primer momento, cuando se ocupa de la «polémica de la *ciencia* es-

[112] España como problema, *p. 646.*

[113] *J. Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político»,* Obras Completas, *Madrid 1966, vol. I, p. 521.*

[114] *«España como posibilidad»,* O. C., *I, p. 138.*

[115] Ibidem.

[116] *«Unamuno y Europa, fábula»,* O. C., *vol. I, p. 128.*

pañola», y no le abandonará ya nunca. En 1952, con motivo de un artículo sobre «La ciencia española»,[117] extrae claramente tres conclusiones:

— En virtud de poderosas razones históricas, relativas a la génesis de nuestra nacionalidad, la ciencia no se da fácilmente en España. Ha debido ser siempre suscitada por el Estado o por una escasa minoría rectora.

— Esa disposición habitual del español frente a la ciencia, y la oscilante actitud de los poderes político y social, explican bien el curso histórico real de nuestra vida científica, con sus tres elevaciones en los siglos XVI, XVIII y XX, y sus dos hundimientos, en el XVII y en los tres primeros cuartos del XIX.

— En modo alguno es aceptable la tesis de una incapacidad física de los españoles —radical o geográfica— para el ejercicio de la actividad científica. Las causas de nuestra deficiencia científica no pertenecen a nuestra «naturaleza», sino a nuestra «historia».

A las mismas conclusiones llega en 1985, cuando, en la prensa diaria, publica tres largos artículos con el título general de «Una reflexión intelectual sobre la incorporación de España a la CEE».[118] Sólo que ahora su propuesta es más comprensiva y abarcadora. Vuelve a repetir su afán de modernización europeizadora: «Puesto que a tantos y tantos españoles nos desplacen algunos de nuestros hábitos mentales —la actitud ante el saber científico y la estimación de la guerra civil, muy en primer término—, tratemos de entender con acierto como esos hábitos se han producido y sepamos juzgar con rigor *el hecho de su existencia... Como enseñó* Ortega, *el conocimiento de la historia* debe servir, entre otras cosas, para no repetirla». Reconocimiento que no impide la afirmación de nuestros valores universales más allá de nuestras fronteras; así dice: «La consigna de españolizar a Europa, nacida como utópica y encrespada reacción nacionalista contra el menosprecio de los europeos, y cuando tan torpemente hablaban algunos de la *bancarrota de la ciencia,* puede y debe tener hoy una interpretación harto más razonable y hacedera».

En esta última afirmación apunta una vez más el Laín tradicionalista y casticista. Propuesta modernizadora y europeizadora —cultivo de la ciencia, en definitiva—; sí, todo eso está bien, pero a condición de no olvidar nuestros propios valores universales, aquellos que han convertido la cultura española en una de las cuatro o cinco culturas planetarias de nuestro mundo. El «nieto del 98» que es Laín no puede olvidar la perspectiva de la «hispanidad». Veamos como entiende ésta.

La idea que Laín tiene de Europa presenta dos aspectos. Por un lado, Europa representa «la creación original de obras y hábitos universalmente valiosos» y «el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas».[119] Por otro lado, su misión consiste también en «ofrecer lúcida y deliberadamente a Dios, la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo».[120]

[117] *Artículo redactado para el* Diccionario de Historia de España, *Revista de Occidente, Madrid 1952; recogido también en su libro* España como problema.

[118] El País, *15, 16 y 17 de julio, 1985.*

[119] España como problema, *p. 680.*

[120] Ibid., *p. 681.*

Por lo que se refiere a América, ésta no sería sino «una ampliación de Europa en el espacio y en el tiempo»; en consecuencia, España o, si queréis, la Hispanidad, sería a su vez «un peculiar modo de cumplir la misión europea».[121] Ahora bien, esa «peculiaridad» española estaría caracterizada por dos ingredientes:

— una acusada tendencia hacia las formas activas y estéticas del afán creador y del impulso oblativo. «No han faltado entre nosotros —dice Laín— los oferantes especulativos —ahí están Raimundo Lulio, Suárez y Vitoria—, pero la verdad es que el peso de nuestros fundadores, misioneros, ascetas, místicos, héroes y artistas excede en mucho sobre el de nuestros sabios y filósofos.»[122]

— una especial tenacidad en la empresa de defender la realización social del cristianismo, cauce histórico del ofrecimiento que Europa representa. Es precisamente aquí donde está lo más característicamente hispánico del modo español de ser europeo. No importa, pues, tanto que se sea filósofo o artista, héroe o místico, santo o sabio; «la esencia de la Hispanidad —dice— no debe estar definida tanto por el contenido del ofrecimiento —supuesto su valor universal— como por el temple ético de la cristiana fidelidad a esta empresa oblativa».[123] Un desarrollo de este pensamiento exigiría prestar nueva atención al tema de América en la obra de Laín, lo que dejamos para una ocasión próxima y propicia.

Aquí, ahora, al final de este primer recorrido por su obra, creemos haber dado razón de las esperanzas de un español que nació en la zozobra histórica de una guerra civil y vivió gran parte de su vida bajo la oscuridad de dos posguerras y una larga dictadura. Su «monólogo bajo las estrellas», invocando el «aunque» adversativo de un verso de San Juan de la Cruz —«aunque es de noche»— nos dan la medida del coraje de una vida dedicada a la faena de pensar y querer siempre lo mejor para su país. Oigamos sus palabras: «De noche es en el mundo; nocturnas son las pasiones de los hombres: la turbia desconfianza, el oscuro temor... Todo es calígine en torno a nosotros, y no sabemos si la primera claridad del horizonte será la cárdena del rayo o la rosada de la aurora... Vivir humanamente es querer vivir, y, la voluntad de vida comienza por expresarse en un *aunque* hostil contra la oscuridad y la inercia de la materia. Queremos vivir, aunque es de noche».[124] Se expresa así la esperanza de un hombre, de un español, que en ese largo esperar entre tinieblas supo levantar una de las reflexiones más lúcidas sobre el ser de nuestra cultura. Laín, el médico, el historiador, el antropólogo, se hizo así acreedor de un título más importante como filósofo de la cultura española.

José Luis Abellán

[121] Ibid., *p. 682.*

[122] Ibidem.

[123] Ibidem.

[124] Ibid., *pp. 683-684.*

Aproximación al hispanoamericanismo de Laín

Me decía un antiguo discípulo de Laín —en realidad su primer discípulo, el profesor Granjel, que en estos días es también objeto de un caluroso homenaje por su jubilación de la Cátedra de Historia de la Medicina de Salamanca—, que los maestros atraen a sus discípulos por algunas de sus condiciones personales, pero la que Laín provocaba irremisiblemente era una atracción admirativa. Las gentes que acudían a sus clases, a sus cursos, a sus conferencias, quedaban sobre cualquier otro tipo de impresión, admirados. Y esta atracción admirativa es lo que provocaba en algunos, más que deseos de emulación superlativa, difícil cuando se parte del nivel admirativo, deseos al menos de aproximación al modelo.

Es cierto; porque los que hemos seguido reiteradamente a Laín a través de las páginas de sus libros, de sus artículos, de sus publicaciones, hemos sentido la admiración producida por su estilo ordenado, sistematizado, profundizador y sugerente. Los que, como yo, debido a la distancia geográfica —Cádiz está lejos de cualquier lugar— sólo hemos tenido la oportunidad de escucharle en ocasiones esporádicas, confirmamos también el carácter admirativo que despierta su oratoria, expresión de su sapiencia adobada con un artístico uso del lenguaje. Y en ese aspecto tengo la ventura de ser un auditor privilegiado pues lo compruebo cada año sin necesidad de moverme de Cádiz, porque desde hace bastante tiempo Laín viene cada estío a deleitar nuestros oídos a la ciudad más americanista de España, donde las olas llegan trayendo rumores de las Antillas y donde los vientos suenan a melodías del Caribe, porque las casas de Cádiz todavía huelen a maderas americanas y sus comparsas callejeras cantan aires sudamericanos al son del «güiro», donde sólo un gaditano con añoranza de sus tiempos de «embarcao» pudo cantar: [1]

> Me gusta por la mañana
> despué del café bebío
> pasearme por La Habana
> con mi cigarro encendío.

Por eso Laín, en Cádiz, hace tiempo que viene a hablarnos cada año de América. Y por eso, ante la amable invitación de sumar mis palabras a este Homenaje a Laín Entralgo en *Cuadernos Hispanoamericanos* me apetece, por muchos motivos, referirme a la obra hispanoamericanista de don Pedro Laín Entralgo. Porque estando en esta ciu-

[1] *Solís, Ramón:* Coros y chirigotas. Las letras del Carnaval gaditano. *Ed. Taurus. Madrid, 1966; p. 10.*

dad y refiriéndome a Laín, América está inevitablemente a la vuelta de la esquina; de cualquiera de las esquinas de estas calles que por sus rótulos, por sus lápidas, por sus monumentos, nos recuerdan a América. Pero también porque como historiador de la medicina Laín no ha olvidado a Hispanoamérica.

Hace un par de años que en el Aula Militar de Cultura yo hablaba de «Los Cirujanos de la Armada en América» y señalé que los historiadores españoles de la medicina habíamos olvidado tradicionalmente a América, porque si tenemos en cuenta que en los tratados y manuales de Historia de la Medicina impresos en España, desde los *Anales* de Chinchilla en 1841 hasta aquel momento, sobre la medicina hispanoamericana no se decía ni una sola página (con una sola excepción) no nos podía sorprender que se atribuyera a otros páises europeos su capital influencia en la medicina hispanoamericana, ya que ni los profesionales de nuestra ciencia nos hemos ocupado de profundizar adecuadamente en la medicina de nuestras antiguas provincias de Ultramar. La excepción que citaba era, obviamente, la *Historia Universal de la Medicina,* dirigida por el profesor Laín y la revista de la que era fundador y director, titulada explícitamente *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina.* El propio don Pedro, en amigable conversación posterior, me confirmaba que, con algunas excepciones, era cierto que los historiadores médicos españoles no se habían destacado precisamente por el cultivo de la historia médica de aquellos países, ni en el período español, ni mucho menos tras su independencia.

Por esta circunstancia he creído que si entonces dije que la excepción de Laín radicaba en haber incluído en los tomos I y IV de su *Historia Universal de la Medicina* [2] sendos capítulos sobre *La medicina en la América precolombina* y *Medicina colonial en Hispanoamérica,* de Francisco Guerra, y en el VI la *Patología y medicina interna en Hispanoamérica,* de Carmen Laín González y Francisco Fernández del Castillo, y haber fundado y dirigido una Revista Iberoamericana de Historia de la Medicina, hoy quiero aprovechar esta oportunidad para testimoniar que aquellas palabras escuetas sólo eran el hito más visible de lo que sobre Laín hispanoamericanista podía señalarse, pues la dimensión americanista de Laín sobrepasa en latitud y longitud a aquella breve cita y me permite entrar ahora en el tema con mayor amplitud.

Tres aspectos aprecio en una primera aproximación a Laín hispanoamericanista, que se podría resumir en: Laín y la Historia de la Medicina Hispanoamericana; Laín, español ante América, y Laín y el idioma común.

Que Hispanoamérica estaba presente de forma temprana en la visión histórico-médica de Laín se aprecia cuando los temas americanistas forman parte de las primeras tesis doctorales que dirige: «Historia del pleito y de la curación de la lepra en el Hospital de San Lázaro de Lima» a Juan Cascajo Romero y «Aportación al estudio de la historia de los hospitales coloniales españoles en América durante los siglos XVI, XVII y XVIII» a José Guijarro Oliveras, ambas leídas en 1946. Posteriormente dirigirá también la de Francisco Guerra Pérez: «La materia médica hispanoamericana en la época colonial» (1956).

[2] *Laín Entralgo, Pedro (dir.):* Historia Universal de la Medicina. *Ed. Salvat. Barcelona, 1972-75; 7 vols.*

Pero la aportación más significativa de Laín a la Historia de la Medicina Hispanoamericana es la fundación de los *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina* en 1949, que en 1954 amplió su contenido a *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica,* y que en 1964 y por razones de brevedad en las citas bibliográficas, le antepuso el nombre de *Asclepio.* Esta publicación, editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tuvo desde su primer número (julio-diciembre 1949) una dirección compartida con Hispanoamérica: Laín Entralgo (Madrid) y Aníbal Ruiz Moreno (Buenos Aires); con un Consejo de Redacción inicialmente mayoritario iberoamericano: quince iberoamericanos, cinco madrileños, un catalán y un portugués; que en los años sucesivos fueron igualándose en número, de doce a catorce iberoamericanos y casi igual número de europeos. En el primer número aparecen cinco bonaerenses: Carlos Ahumada, G. Aráoz Alfaro, Mariano R. Castex, Guillermo Furlong y Vicente A. Risolía; tres mejicanos, Ignacio Chávez, Francisco Fernández del Castillo y Mario Salazar Mallén; tres limeños, Honorio Delgado, Juan B. Lastres y C. E. Paz Soldán; un guatemalteco, Carlos Martínez Durán; un quiteño, Virgilio Paredes Borja; un uruguayo, Rafael Schiaffino, de Montevideo y un brasileño, Ivolino de Vasconcellos, de Rio de Janeiro.[3]

En 1953 a esta relación se incorporan Francisco Díaz González (Caracas) y Joaquín Díaz González (Venezuela) y en 1956 Félix Martí Ibáñez, de Nueva York. En 1962 se suman al Consejo de Redacción Miguel Zúñiga, de Caracas; A. Díaz-Trigo, de Buenos Aires; Ricardo Archila, de Caracas; y el hispanoamericanista Francisco Guerra, en Londres. En 1970 un nuevo historiador mejicano viene a incorporarse a los *Archivos,* Germán Somolinos d'Ardois. En 1973 los argentinos A. G. Kohn Loncarica, Argentino J. Landaburu y Julio Lardies González y el habanero José López Sánchez.

La Dirección de la revista también se incrementa en 1960 cuando fallece el argentino Aníbal Ruiz Moreno, y se crea una triple dirección: Laín (Madrid), Luis S. Granjel (Salamanca) y Enrique Laval (Santiago de Chile).[4] En 1970 al fallecer Enrique Laval, la Dirección queda constituida por tres españoles: Laín Entralgo, L. S. Granjel y José María López Piñero y dos americanos, Ricardo Archila (Caracas) y Francisco Fernández del Castillo (México).[5]

En 1978 los secretarios Agustín Albarracín Teulón y José Luis Peset Reig ascienden a la dirección de los *Archivos,* quedando destacados como Fundadores Laín Entralgo y Aníbal Ruiz Moreno. En los años posteriores, si bien Laín ya no asume la dirección de la revista, la continuidad ideológica de la misma bajo la dirección en primer lugar de su más perenne discípulo Agustín Albarracín, y el mantenimiento de los consejeros iberoamericanos hace que los *Archivos* no sólo mantengan, sino que incrementen su

[3] *Entre los europeos del Consejo de Redacción, aparte del Secretario Juan Antonio Paniagua, cargo que ocupó al año siguiente Silverio Palafox Marqués y desempeñó durante 18 años, se han de citar a los también madrileños Fernando Enríquez de Salamanca, Rafael Folch Andreu, Carlos Jiménez Díaz, Juan J. López Ibor y Gregorio Marañón; el barcelonés Manuel Usandizaga y el portugués A. da Rocha Brito, de Coimbra.*

[4] *La Secretaría también se duplica: Silverio Palafox y José María López Piñero (Valencia). En 1968 deja la Secretaría Palafox y la asume Agustín Albarracín Teulón (Madrid).*

[5] *Al año siguiente la Secretaría es compartida por Albarracín Teulón y José Luis Peset Reig (Madrid).*

primigenia orientación hispanoamericanista, continuación por tanto de la labor lainiana pero que, obviamente, ya escapa al período de nuestro comentario.

Los *Archivos Iberoamericanos* han mantenido durante esas tres décadas (1949-1978), y a mi modo de ver, tres funciones importantes en relación al conocimiento de la medicina hispanoamericana: El estrechamiento de relaciones científicas, y en muchas ocasiones personales, entre grupos de investigadores histórico-médicos de ambos mundos; la difusión de trabajos hispanoamericanistas en España, así como la recíproca difusión de trabajos de historiadores españoles en las Repúblicas hermanas y la difusión entre nosotros de las novedades editoriales sobre estos temas.

La solidaridad de principios que animarán los *Archivos* en ambas orillas queda reflejada en el pórtico *Al lector* que firman conjuntamente Laín Entralgo y Ruiz Moreno en el primer número: «La comunidad del idioma y tres siglos de historia compartida son títulos suficientes para que todos los médicos de habla española miremos en compañía el pasado de nuestro saber y nuestra profesión. No para quedarnos en simples *laudatoris temporis acti*, ni para cultivar con nuestra investigación no más que la parcela del pasado propio, sino para conocer la verdad de todo lo que fue, hállese o no dentro de nuestro ancho cercado histórico, y para alcanzar, mediante ella, alguna perfección de la Medicina y los médicos que en nuestros países están siendo. Nuestro sumo objetivo es la expresión de la verdad histórica en nuestro idioma...»

La relación de colaboradores, tanto en el Consejo de Redacción como en las páginas de los *Archivos*, es un buen exponente de la buena acogida que la idea de Laín encontró en América cuando en 1948, invitado por el Instituto de Cultura Hispánica, visitó Argentina, Chile y Perú. El contacto personal con Aníbal Ruiz Moreno en Buenos Aires, con Enrique Laval en Santiago de Chile, con Juan Lastres y Honorio Delgado en Lima, etc., que se incorporaron a la empresa de la nueva revista, es muestra de esa faceta de estrechamiento de relaciones científicas y personales. La entrañable amistad mantenida durante años va a plasmarse en las páginas de los *Archivos* con la luctuosa noticia de la pérdida del co-director Aníbal Ruiz Moreno a fines de 1960. Ruiz Moreno era personalidad en el campo de la reumatología, de cuya Liga Internacional fue presidente, y vinculado a la Historia de la Medicina, de cuya Cátedra en la Universidad de Buenos Aires fue encargado desde 1937. En 1970 fallece también el co-director Enrique Laval, fundador de los *Anales Chilenos de Historia de la Medicina* y «uno de los más entusiastas y eficaces animadores de la Historia de la Medicina en todo el ámbito iberoamericano». La pluma de Laín expresa el sentido duelo.[6] Otros colaboradores del Consejo de Redacción también han desaparecido: Gregorio Aráoz Alfaro (1958), Mariano R. Castex (1968) y Alfonso Díaz Trigo (1968). El fallecimiento en 1972 de Félix Martí Ibáñez no sólo fue una pérdida para la revista y para la medicina hispánica, sino motivo también para confirmación de esa apertura que Laín inició como componente de ese «*ghetto* al revés» de Burgos, apeándose del «ilusorio Clavileño que desde 1936 hasta unos años después de 1939 habíamos cabalgado»[7] y que le condujo a dar cabida en las páginas de su revista a los intelectuales exiliados. Por eso escribe en *Un triunfa-*

[6] *«Aníbal Ruiz Moreno»: 1961, XIII, 3-4; «Enrique Laval»: 1970, XXII, 359-361.*

[7] *Laín Entralgo, Pedro:* Descargo de conciencia (1930-1960). *Ed. Barral. Barcelona, 1976; p. 315.*

dor muerto:[8] «No ellos y nosotros; más bien, simplemente nosotros, sólo que en otra parte; los de América, para los de aquí, y los de aquí, para los de América».

La incorporación a los *Archivos* de nombres de exiliados, tan mal visto entonces en nuestro mundo oficial, como el propio Félix Martí Ibáñez, Germán Somolino d'Ardois, Francisco Guerra, etc., y la apertura, aunque meramente científica, hacia países tan alejados de la esfera diplomática española como México, fue significativa en los años en que esto se producía.

La difusión en nuestros medios histórico-médicos de trabajos procedentes de Hispanoamérica se incia con la colaboración de la pluma del co-director Aníbal Ruiz Moreno, que junto a temas bonaerenses, como el Protomedicato de Buenos Aires o el Hospital de San Martín, se adentra en temas universales, desde Rufo de Efeso, Galeno o Séneca, hasta Leonardo da Vinci o el cónclave de Caspe.[9] Le acompaña en esos primeros número Juan B. Lastres con sus estudios sobre la expedición de la vacuna o el «ccoto» peruano,[10] Guillermo Furlong, con la lepra en la Argentina,[11] José Báez, comentando una tesis doctoral argentina sobre anestesia obstétrica,[12] y en años sucesivos Alfonso Bonilla-Naar con temas colombianos (trepanaciones, carate), etc.,[13] Virgilio Paredes Borja, que aporta temas quiteños,[14] Washington Buño con climatología uruguaya, etc.,[15] José M. Mazzini Ezcurra con temas rioplatenses,[16] Julio Lardies González y Alfredo Guillermo Kohn Loncarica, en el XIX argentino,[17] Francisco Guerra respec-

8 *«Félix Martí Ibáñez. Un triunfador muerto», 1972, XXIV, 497-500.*

9 *Ruiz Moreno, Aníbal: «La fundación del Protomedicato de Buenos Aires», 1950, II, 3-36;* Idem: *«El juicio de insania de don Ginés Rabaza, diputado por Valencia, al cónclave de Caspe», 1952, IV, 3-39;* Idem: *«Los dibujos anatómicos de Leonardo da Vinci», 1952, IV, 305-350;* Idem *y Luisa Galimberti de Carbajo: «Estudios sobre Séneca y la medicina», 1953, V, 327-352;* Idem: *«Las afecciones reumáticas en la obra de Rufo de Efeso», 1955, VII, 313-354;* Idem *y Luisa Galimberti de Carbajo: «Algunos aspectos de higiene pública en el* Corpus Juris Civilis», *1958, X, 73-93;* Idem *y Luisa Galimberi de Carbajo: «La gota en la obra de Galeno», 1958, X, 249-274;* Idem: *«Trámites efectuados para entrega del Hospital de San Martín de Buenos Aires, a los bethlemitas (1726-1748)», 1961, XIII, 5-24.*

10 *Lastres, Juan B.: «La viruela, la vacuna y la expedición filantrópica», 1950, II, 85-120;* Idem: *«Epilepsia y delito. Estudio histórico y médico-legal», 1955, VII, 453-484;* Idem: *«Contribución al estudio del bocio (ccoto) en el Perú prehispánico», 1958, X, 217-237.*

11 *Furlong, Guillermo: «La lepra en la Argentina», 1950, II, 121-136.*

12 *Báez, Juan José: «Comentarios sobre la primera tesis argentina de doctorado acerca de analgesia y anestesia en el parto», 1950, II, 229-240.*

13 *Bonilla-Naar, Alfonso: «Curiosidades históricas. Una tesis doctoral sobre la bicicleta», 1950, II, 262-264;* Idem: *«Más datos sobre las primeras trepanaciones en Colombia», 1950, II, 632-635;* Idem: *«De la historia de nuestra medicina», 1951, III, 341-344;* Idem: *«Medicina e historia. Los primeros congresos nacionales. La medicina frente a la patria, médicos patriotas», 1952, IV, 586-588;* Idem: *«Historia de la medicina en Colombia. Catorce años antes que Gratz, Evaristo García demuestra que las sales de arsénico y mercurio curan el carate», 1960, XII, 197-199.*

14 *Paredes Borja, Virgilio: «Los médicos franceses Gayraud y Domec y la medicina quiteña a la muerte del presidente doctor Gabriel García Moreno (1875)», 1953, V, 275-288;* Idem: *«La Facultad de Medicina de Quito», 1957, IX, 407-413;* Idem: *«Médicos y medicaciones en El Ecuador», 1960, XII, 179-195.*

15 *Buño, Washington: «Escorbuto durante la exploración y conquista de América. Una epidemia de 1603, descrita por Torquemada», 1953, V, 576-583;* Idem: *«Primer texto de anatomía publicado en América», 1958, X, 105-109;* Idem: *«La climatología médica del Uruguay en dos tesis francesas de la mitad del siglo XIX», 1971, XXIII, 369-387.*

16 *Mazzini Ezcurra, José M.: «Los médicos Argerich. Breve reseña de su actuación en el Río de la Plata». 1955, VII, 443-448;* Idem: *«Redhibitoria y esclavos en el Río de la Plata», 1961, XIII, 213-226.*

17 *Lardies González, Julio y Kohn Loncarica, Alfredo Guillermo: «La inmigración médica española en la República Argentina durante el siglo XIX», 1971, XXIII, 327-335.*

to a los médicos exiliados españoles del XIX y a la medicina hispanofilipina[18] y Amador Neghme sobre el parasitólogo Noé,[19] etc. Lo cual significó un aporte interesantísimo de primeras plumas hispanoamericanas sobre temas de su propia medicina.

Capítulo importante en una revista científica es la información bibliográfica específica, y la medicina hispanoamericana encontró en *Asclepio* amplio eco en su sección de *Recensiones,* donde se comentaron obras de Martínez Durán, Ruiz Moreno, Joaquín Izquierdo, Furlong, Guerra, Lastres, Schiaffino, Gutiérrez Alfaro, Archila, Paredes, Bonilla-Naar, etc., de las plumas de Gutiérrez Sesma, Castillo de Lucas, Laín Entralgo, Palafox Marqués, Roldán Guerrero, López Piñero, Alberti López y yo mismo.[20]

Ya de forma incidental el tema médico hispanoamericano ha sido abordado en algunos escritos de Laín, como en su estudio sobre *Fernández de Oviedo como naturalista,*[21] en donde recoge Laín la imagen de Fernández de Oviedo en América como hombre del Renacimiento que adquiere una experiencia desconocida por sus congéneres, porque allí no se ven las cosas como en Grecia o Italia sino «con mucha sed, mucha hambre, y cansancio... herido sin cirujano, enfermo sin médico ni medicinas». Y junto a esto la sed de verdad y el afán de precisión, es decir, ve a Fernández de Oviedo como genuino español de su tiempo, perteneciente «a la clase más refinada de la época de los Reyes Católicos, como decía Américo Castro, y amante de su idioma "el principal y mejor de los vulgares", por cuyo motivo escribió su obra en castellano y no en latín».

En la obra de Fernández de Oviedo, en opinión de Laín, más que el aparente desorden de una olla podrida de relatos, noticias y reflexiones de orden histórico, geográfico, cosmográfico, antropológico, botánico y zoológico, existe una intención unificante hispanoamericanista; ve una intención cristocéntrica «y puesto que la nación española es la que está propagando en aquellas tierras el mensaje salvador de Cristo, de nuevo el Universo viene a ser hispanocéntrico»... «Ahora bien: eso que como protagonista está haciendo el español en América tiene su deuteroagonista en el indio. La gloria y el sudor, el heroísmo y la codicia, la abnegación y la crueldad, el dolor y el gozo, se alternan o se funden en la ejecución del gran empeño. El universo centrado por España viene a ser, en consecuencia, hispanoindocéntrico» (...) «esa compleja intención unificante, y muy especialmente la visión hispanocéntrica del cosmos, es la clave que nos permite entender desde dentro cuanto de "historia natural" tiene el magno libro de Oviedo».

Posteriormente Laín se adentra en la contemplación del universo por Oviedo, que propone «una idea total del mapa mundi», y estudia su botánica y zoología, de las que comenta su orden descriptivo, la índole de sus descripciones particulares y la relación entre su saber y el ya próximo nacimiento de la moderna ciencia de la Naturaleza.

En otra dimensión, en la profesoral voz de Laín Entralgo encontramos también la

[18] *Guerra, Francisco: «El exilio de médicos españoles durante el siglo XIX», 1969, XXI, 223-248;* Idem: *«La medicina popular en Hispanoamérica y Filipinas», 1973, XXV, 323-330.*

[19] *Neghme, Amador: «El profesor doctor Juan Noé, maestro de la parasitología iberoamericana», 1973, XXV, 253-267.*

[20] *Una relación de «Recensiones y Notas Bibliográficas» en* Asclepio, *1974-75, XXVI-XXVII, 55-109.*

[21] *Laín Entralgo, Pedro:* Ciencia, Técnica y Medicina. *Alianza Editorial. Madrid, 1986; pp. 97-113.*

Historia de la Medicina en Hispanoamérica. Desde su primer ciclo de conferencias en la Facultad de Medicina de Buenos Aires sobre «Historia de la historia clínica» en 1948, hasta la lección magistral «España, América y la Medicina», en la sesión inaugural de las Primeras Jornadas Hispano-Andinas de Historia de la Medicina, en Quito en 1984, aún inédita, la voz de Laín ha resonado muchas veces en las tribunas científicas hispanoamericanas, como viene sonando en los Cursos de Verano de Cádiz para hablarnos cada año de América y España.

Hemos dicho que otro aspecto de Laín hispanoamericanista podríamos denominarlo *Laín, español ante América.*

«Sin haber visitado Hispanoamérica, ningún español puede saber plenamente en qué consiste el hecho histórico de serlo» ha escrito Laín después de su personal descubrimiento de México.[22] Pero ya en *Escorial* había lanzado un precoz *Aviso fraterno a los jóvenes americanos.* Fue en 1948 cuando tuvo lugar la primera aproximación física de Laín a Hispanoamérica: Buenos Aires, Santiago de Chile y Lima, al margen del cursillo sobre «Historia de la historia clínica», ya citado, escucharon el magisterio español de Laín a través de otro ciclo promovido por la Asociación Cultural Española, y que versó sobre cinco puntos: «Origen y planteamiento del problema de España», «Menéndez Pelayo», «La generación del 98», «La europeización como problema» y «Los nietos del 98 y el problema de España», que fueron la almendra del posterior libro *España como problema.* Aquel viaje dio también oportunidad a Laín de escribir el libro *Viaje a Sudamérica,* editado por el Instituto de Cultura Hispánica en 1949 y cuyo estudio fue el núcleo del artículo de Lago Carballo en estos mismos *Cuadernos Hispanoamericanos* sobre «El tema de América en la obra de Pedro Laín Entralgo»[23] en 1956, por lo que no insistiré sobre él. Sí debo hacer una mención expresa al nombrar los *Cuadernos Hispanoamericanos* de la labor de Laín en su dirección en sus orígenes.

El español Laín Entralgo ante la realidad de Hispanoamérica nos muestra su concepto de la Hispanidad, más que como el viaje de ida que se conmemora cada doce de octubre, como un «viaje de retorno», porque la Hispanidad, en su entender, no es una realidad estática y conclusa, sino creadora, renovadora. Por ello le puede decir a «César E. Pico, euroamericano»: [24] «América empezó siendo, como todo lo que en la Historia Universal ha valido la pena, una utopía...». Luego América ha sido: «Espacio de aventura, de misión, de lucro, de libertad, de intelectual curiosidad; todo esto ha sido América para los europeos. Pero apenas traspuesto el siglo XVI, sobre el espacio telúrico ya menudea el rumor urbano. El aventurero y el buscavidas quedan allí y allí fundan estirpe; ya el misionero es indígena. Quiere esto decir que el americano va sabiendo salvarse, hablar y regirse por sí mismo: Lacunza enseña en Chile, Sor Juana Inés de la Cruz gongoriza en Méjico su compleja y sutil intimidad, suena en los claustros de Lima la cadencia del silogismo. La tierra de América ha entrado en la Historia Universal. La historia remota y diversa de Moctezumas, Atahualpas y Caupolicanes es total y definiti-

[22] *Laín Entralgo, Pedro:* Descargo de conciencia (1930-1960). *Ed. Barral. Barcelona, 1976; p. 374.*

[23] *Lago Carballo, Antonio:* El tema de América en la obra de Pedro Laín Entralgo. *«Cuadernos Hispanoamericanos», 82 (1956), 5-17.*

[24] *Laín Entralgo, Pedro: «Idea de América» en* Obras. *Ed. Plenitud. Madrid, 1965; p. 1.162.*

vamente absorbida por la universal historia indoeuropea y cristiana; los indios iletrados empiezan por decir "Castilan, Castilan" —testigo, Bernal Díaz del Castillo— y acaban por sentirse descendientes espirituales de Homero, Prudencio y Tomás de Aquino, como los pupilos de Salamanca y Bolonia».

Por eso, ahora, enfrentado ante el tema cultural, puede decirle al mejicano Carlos Prieto, en *Meditación de Teotihuacán:*[25] «Al pie de la pirámide del Sol, la voz de un poeta rubio dice en limpio castellano: "España no nos trajo la cultura; nos trajo tan sólo una cultura". Es verdad». Laín recuerda que España llevó a América, aparte del caballo y la rueda, sangre, religión, lengua y costumbre. «España implantó en América la permanente posibilidad de ser hombre que en su esencia es Europa. Esto es: la egregia y comunicable posibilidad histórica engendrada por la fusión del legado helénico, el cristianismo y la germanidad.» *Europeos* se dice, por primera vez, a los que combaten a los árabes en Poitiers en el 732... «A la vez que se va haciendo a sí misma —dice Laín— Europa descubre el mundo y, por vía educativa o colonial, lo europeiza... América entera va a ser una prolongación de Europa. Surge así una realidad histórica nueva, a la cual podríamos llamar Euroamérica si no hubiésemos comenzado a llamarla "Occidente". Benjamín Franklin, Walt Whitman, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, Rubén Darío y Diego Rivera son tan "occidentales" —tan europeo-americanos— como Hegel, Goya, Pasteur, Darwin, Dostoievski y Marx» (...) «Con sus deficiencias y sus torpezas, tanto como con sus singularidades y sus excelencias, España supo implantar en América la posibilidad europea y occidental que acabo de describir» (...) «la verdad es que la ambición genéricamente "humana" de los que han concebido y edificado el Museo de Antropología del Parque de Chapultepec no hubiera sido posible sin la condición radicalmente europea de los españoles que convirtieron Tenochtitlan en México, y sin la humana posibilidad que para todos los mexicanos —blancos, mestizos o indios—, ellos hicieron vigente y prometedora entre California y el Yucatán. España no llevó a México *la* cultura; llevó tan sólo *una* cultura. Es cierto. Pero esa cultura que llevó España iba a hacer posible que los mexicanos cultivasen un día en términos de cultura universal el legado de las culturas prehispánicas. En definitiva, que su pensamiento y su sentimiento acerca de sí mismos fuesen lo que hoy son.»

Esta es mi visión del español Laín ante América.

Finalmente, una leve aproximación a un campo que Laín ha cultivado excelsamente y por ello plumas mejor cortadas que la mía pondrán de relieve sin duda en este Homenaje: *Laín y el idioma común.*

Sólo, por tanto, tres testimonios de los muchos que se podrían citar, de la valoración de la lengua en el hispanoamericanismo lainiano: Un pintoresco suceso dialéctico en el panameño aeropuerto de Tocumen[26] con un chófer de color, Felipe, da pie a Laín para pensar que a través de la dialéctica, en este caso de la pedagogía dialéctica, se puede aportar un granito de arena para «una amistosamente humana mitigación del problema, innegable problema psicológico, de la convivencia armoniosa entre las razas».

Posteriormente, en agradecimiento a la distinción de Miembro Honorario recibida

[25] *Laín Entralgo, Pedro:* Una y diversa España. *EDHASA. Barcelona, 1968: p. 201.*
[26] Ibidem, *p. 256.*

de la Academia Chilena de la Lengua, y recordando aquel estrambótico poemilla unamuniano, realizado con topónimos:

> Avila, Málaga, Cáceres...

Se inventa este otro:

> Apoquindo, Panimávida,
> Curicó, Chuquicamata,
> Antofagasta, Coquimbo,
> Aisén, Chiloé, Rancagua,
> Chillán, Copiapó, Quillota,
> Temuco, Llolleo, Talca,
> Curacaví, Chacabuco,
> Maule, Mapocho, Aconcagua.

«No digo Santiago, ni Concepción, ni Valparaíso, ni La Serena, ni Valdivia. Viniendo de la tierra de que vengo, siendo de la tierra de que soy, decir esos nombres podría parecer un acto de narcisismo. No: Curicó, Iquique, Arica, Maipú... Lo que los hombres de mi tierra encontraron al venir a la vuestra. Vuestro "tuétano intraducible". Aquello por lo cual esos nombres, unidos a los que llevan Santiago, Valparaíso y Concepción, son prenda de una verdadera hermandad.»

Pero en donde veo en Laín una mayor profundidad en la defensa de los valores del idioma común es en el discurso del Día de la Hispanidad, celebrado en 1955 en Barcelona, y que titula precisamente *Lengua y ser de la Hispanidad*[27] porque «una lengua es, ante todo, un hálito de la entera existencia del hombre, una sutil impronta que nutre y conforma la mente y la vida de quien como suya la habla».

«Tras la emancipación —recuerda Laín— los pueblos de Hispanoamérica sintieron el urgente, el bien explicado deseo de afirmar su propia personalidad.» «No faltaron esfuerzos individuales para extender al lenguaje esa recia voluntad de autoafirmación. Con su vehemencia romántica, con su ansia febril "de hacerlo todo de nuevo y todo sin España" —de Luis Alberto Sánchez es la frase—, Sarmiento proyecta una ortografía adecuada a la fonética suramericana, apela con frecuencia al neologismo galicista y en el fondo de sus recuerdos de niño campesino busca los giros y vocablos que mejor declaren la oriundez andina y pampeña; González Prada, por su parte, lanza en el Perú su grito contra la tradición léxica y gramatical:

> Muera el lenguaje vetusto del clásico
> Guerra al inútil purismo académico.

»Pero el argentino Sarmiento y el peruano González Prada, y el ecuatoriano Juan Montalvo, y el cubano José Martí —menos rebeldes contra España de lo que ellos mismos pensaron— ¿qué hicieron, a la postre, sino enriquecer, agilizar y vigorizar con savia nueva el cuerpo insenescible del idioma común?»

Así se expresaba Laín aquel Día de la Hispanidad de 1955. Y esto me trae a la memoria el discurso de otro académico de la Lengua don José María Pemán, en su ingreso

[27] *Laín Entralgo, Pedro: «Lengua y ser de la Hispanidad» en* Obras, op. cit., *pp. 1.169 y ss.*

de numerario de la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz el 31 de julio de 1921. En «Algunas consideraciones sobre la poesía hispanoamericana» denunciaba el falso «americanismo poético» del nuevo lenguaje «neo-español», como le había bautizado Remy de Gourmont, y que «no está producido —decía Pemán— más que por el servilismo francés, por el imperio del galicismo y del neologismo, por el odio a la tradición española, que es la de casa, y por el préstamo pedido al vecino de enfrente.»

Exactamente el mismo servilismo francés que hace a muchos españoles, históricamente extraviados, hablar de Latinoamérica, secundando a Napoleón III...

Y finalizaba Pemán: «He terminado el plan que me propuse. En él he podido demostrar, en resumen, lo siguiente: que el modernismo afectado y antiespañol no es la verdadera poesía americana, sino enfermedad pasajera de ella, como lo ha sido de las literaturas europeas, y que existe, en cambio, una verdadera poesía tradicional americana, *nacida del injerto de la savia joven y fecunda de aquel Nuevo Mundo, en el añoso tronco de la tradición de la raza*» (el subrayado es mío).

El simple cambio de una palabra, raza, haría actual, de 1986, lo escrito hace más de medio siglo, porque raza es término de escaso uso hoy día y receloso, pero era moneda corriente en aquellos tiempos desde que el Día de la Raza fue proclamado por don Alfonso XIII en 1912, el año del Centenario de las Cortes liberales. Desde 1922 se llama Fiesta de la Hispanidad, y en la de 1955 Laín sintetizó «los ingredientes constitutivos de la cultura hispánica: la lengua, nuestra común idea del hombre y el hábito de sentir y pensar...».

Veinte años después, de vuelta de tantas cosas, Laín frente el mar de Cádiz escribía:[28] «Estoy ahora ante el ancho mar Atlántico. Como si fuese marco de un cuadro, dos franjas azules delimitan el de mi balcón. El azul de una, la del aire, es blanquecino y uniforme; sólo de cuando en cuando le altera, apenas visible, el vuelo ondulante de una gaviota. El azul de la otra, la del agua, es oscuro, verdoso, y en su zona más próxima a mí queda como pautado por la movible cresta espumosa de unas olas blandas, suaves, corteses...».

Son, sin duda, esas olas que vienen enverdecidas por el reflejo de las palmeras caribeñas, y han de ser amablemente corteses porque vienen a besar los pies del Monumento a las Cortes de la Libertad. En Cádiz, Laín, como cualquier español ha de pensar en América.

Antonio Orozco Acuaviva

[28] Idem: Descargo de conciencia (1930-1960), op. cit., *p. 510.*

Laín Entralgo y su visión del «98»

Para el ser humano es mucho más fácil encontrar la paz de los sentidos que la de los sentimientos.

Giovanni Arpino

Si tal ocurre, la verdad sobre todo, que yo la verdad de mi sentir digo.

Pedro Laín Entralgo.

La palabra escrita me enseñó a escuchar la voz humana... En cambio, posteriormente, la vida me aclaró los libros.

Marguerite Yourcenar.

El libro de Pedro Laín Entralgo *La generación del 98* acaba con un «Epílogo en tres tiempos». En el segundo de ellos, titulado «Quod erat demostrandum», el autor resume el propósito de su trabajo: «con mi libro me he propuesto demostrar a mi modo, que el grupo de escritores habitualmente llamados del 98 constituye una verdadera generación española y literaria».[1]

Muchas palabras se habían pronunciado y mucha tinta había corrido antes de la aparición de esta entrega que Pedro Laín hizo en la primera coda de su producción ensayística, pero las conjeturas sobre la existencia y sobre todo la denominación y homogeneidad de esta generación seguían siendo múltiples y variadas. Fue Laín Entralgo el primero que se propuso, en un trabajo serio y extenso, la comprobación definitiva de la existencia de una generación llamada del 98, trabajo que representa un paso gigantesco hacia esa verdad que hoy, gracias a él y a otros eruditos, admitida como algo indiscutible. Existe una generación literaria en España llamada Generación del 98. No olvidemos que el libro de Laín vio la luz en 1945, cuando el tema estaba aún candente y se discutía con vehemencia su veracidad. Si no recuerda mal el que esto escribe, tres miembros de aquella generación estaban aún entre nosotros, Menéndez Pidal, Azorín y Pío Baroja, el último de los cuales siempre se había negado a ser encasillado en una generación en la que no creía y a la que llamaba «generación fantasma», rechazando de plano la existencia de un grupo unísono y de un espíritu generacional. Como él, Unamuno y otros, tampoco estuvieron de acuerdo ni con la denominación ni con la pertenencia y de ello dejaron constancia en sus escritos. A pesar de todo, Laín Entralgo continúa en el capítulo mencionado adentrándose en el

[1] *Laín Entralgo, Pedro,* La Generación del 98. *Madrid 1945, primera edición, p. 452. (Todas las citas de este trabajo referentes a esta obra se harán de acuerdo con esta primera edición.)*

propósito que le guía, y después de hablar de «instancias históricas», «aceptación del mundo que les tocó vivir», «coincidencias y rechazos», se plantea la cuestión definitiva: «¿Qué parecido existe entre todos los modos individuales de aceptar, rechazar, crear, proyectar y soñar?»[2] Es decir, ¿existe de verdad una generación? El mismo se contesta: «En las páginas precedentes, creo haber dado respuesta a todas las interrogaciones anteriores referidas al grupo de escritores llamados del 98, y a lo que de español hay en sus vidas. Con cuantas lagunas e imperfecciones se quiera, creo haber descrito la "biografía" de un parecido generacional entre los literatos que constituyen el grupo del 98».[3] Sobre esta afirmación va a versar el trabajo que nos ocupa.

Sin embargo, antes de entrar de lleno en el mismo, nos gustaría hacer un inciso que de algún modo con él se relaciona. Dos palabras llaman la atención en los párrafos citados: *española* en el primero y *«biografía»* en el segundo. La hispanidad de los hombres de la Generación del 98 fue patente a lo largo de su vida y a lo ancho de su producción literaria. Al demostrar que existía una generación literaria apodada, tan significativamente, «del 98», quedaba implícitamente demostrada su condición de española y aceptada a priori su hispanidad, condición *sine qua non* para existir. Casi no hizo falta que hablaran en sus libros de España, pues todo en ellos fue España. Ocurre como cuando se habla en poesía de poetas y poemas dedicados a España y se incluyen sólo aquellos que exaltan la patria, mencionándola con nombre y dos apellidos. Es injusto. El poeta que canta el paisaje que le vio nacer o cualquier otro adonde le llevó el amor por el conocimiento de la geografía nacional está también cantando a la patria, haciendo patria, aunque no la exalte o la mencione de un modo específico. El mismo concepto es válido para todo creador. El 98 y España son sinónimos, y su españolidad se hace patente con su denominación. Ahora bien, creo que la validez de esta afirmación se basa en el estudio del profesor Laín y quiero hacer constar que la idea no resta ningún valor al libro, ya que, al contrario de lo que parece indicar su autor, este no está sólo basado en la hispanidad de los del 98.

La tesis es sólo el fundamento del que parte el historiador-biógrafo, pero el proyecto llevado a cabo se extiende, y en él se incluyen todos los temas de importancia que ocupan el pensamiento de los hombres cuya labor estudia, hasta el extremo que será difícil trazar una «biografía generacional» más completa. Quizás el profesor Laín estaba en el año 1945 muy preocupado, y con razón, por España y esto le llevó a encauzar su investigación hacia esos parámetros, hacia esa cima. Terminado el libro, le escribe a su amigo y compañero de anhelos Dionisio Ridruejo una carta que le sirve de prólogo y en la que insiste en el tema. Iniciando un círculo, que ya hemos visto como termina, le dice: «En el estudio del parecido generacional he dirigido mi atención muy preponderadamente al que existe entre todos ellos por su condición de españoles y he abandonado con exceso al que les distingue por su condición de literatos».[4] Yo me pregunto: ¿Pero qué otra cosa podía hacerse? No tiene por qué pedir excusas el historiador. El objetivo queda cumplido con creces y la tesis probada tanto como probarse

[2] Ibídem, *p. 453.*
[3] Ibídem, *p. 453.*
[4] Ibídem, *p. 14.*

pueda. Se intenta el trazado de «una biografía del parecido generacional» y no un estudio literario, y en mi modestia me atrevo a decir que ni el profesor Laín ni nadie podía dibujar una «biografía generacional» del 98 si no era basando sus apuntes en el tema de España. Otro empeño hubiera sido inútil; y esto me hace abundar en el pensamiento antes expuesto sobre la españolidad del «98». Las coordenadas que rigen el ideario de los hombres del 98, exceptuando su gran amor a la patria, son distintas y no es fácil compaginar dioses tan distintos como los de Unamuno y Baroja o visiones del amor tan alejadas como las de Azorín y Machado. Lo común era España y su circunstancia; el desastre, y de él tomaron su nombre y a enmendarlo dedicaron su anhelo y sus esfuerzos. Bajo esta impronta se agruparon. Hubo otras cosas comunes, pero como ya he dicho, tampoco el profesor Laín las ignora.

En cuanto a *biografía* (entre comillas) creo que consiste en un verdadero acierto del autor. Efectivamente, es una biografía (sin comillas), la que traza el historiador, una extraordinaria biografía de la generación del 98, en la que sin apenas datos cronológicos o anécdotas más o menos significativas (casi siempre menos) se nos entrega un magistral dibujo fina y perspicazmente trazado con las líneas decisivas que informan el pensamiento y el espíritu de aquellos hombres. La comprobación de la similitud de sus ideas, de la equivalencia de su filosofía, (determinante de su conducta), de sus sentimientos y de su expresión, un proceso creador común, la unisonidad temática, la misma actitud crítica representada por el rechazo unánime de lo que a ninguno de ellos les place, un proyecto similar, un sueño compartido ante el reto adverso, constituyen una biografía en la que se alcanza el objetivo a pesar de que la meta propuesta sea muy alta. Y la «vida» de la generación, al igual que la «vida de Don Quijote y Sancho» (creo que hay una similitud), llega hasta nosotros siempre llena de interés, penetrante y profunda con lógica claridad, alcanzando la culminación del proyecto. No es función vicaria la del erudito. Debo también mencionar que el profesor Laín se sirve para su estudio de un estilo que es el vehículo más adecuado para transmitir el resultado de su meditación. El dominio del castellano y la economía de medios lingüísticos, consigue que la vida espiritual del 98, llegue hasta el lector de manera apasionante y directa, sin que decaiga el interés en una sola de sus páginas.

Tal vez lo dicho nos ayude a definir lo que será el contenido de este trabajo. Esta biografía generacional sólo se puede trazar basándose en el hecho de que los biografiados fueron un grupo de hombres con ideas básicamente homogéneas y que una serie de características comunes de muy variada índole les definieron, marcando su pensar y su crear y originando una visión igualitaria, de lo que meditan y contemplan. Recopilar estas características constituye mi objetivo primordial, basándome en el libro *La generación del 98* de Laín Entralgo, en la lectura de otros trabajos sobre el mismo tema y en las discusiones sostenidas en clase, siempre enriquecedoras, durante largos años con alumnos de distintas universidades de América del Norte. Después de destacar las que el profesor Laín descubre y estudia, las constataremos con las que nosotros hemos denotado durante todos estos años. Poco habrá que añadir, pero si algo añadimos habremos aportado nuestro granito de arena; en caso contrario, también, pues quedará demostrado que Laín Entralgo, hace cuarenta años escribió un libro cuya tesis no ha periclitado. Queremos hacer patente que nuestra modesta aportación, además de servir como homenaje al director de la Real Academia Española, tiene como propósito

una función docente: el resumen. Resumir facilita la labor del maestro y esto es lo que intentamos, sobre todo en este caso, en el que creemos que es valioso y merecido. No olvidemos que fue Laín Entralgo quien primero levantó el aldabón y lo hizo sonar; después se produjeron las ondas expansivas cuya fuerza radica en aquel aldabonazo.

Firmada la entrañable y emotiva carta a su amigo Dionisio Ridruejo, Pedro Laín imprime sobre la primera página de su libro ocho citas en letra bastardilla, que parece van a dar la tónica del estudio que les precede. Los párrafos, aunque pueden estar relacionados con España, no mencionan de modo específico a la patria. Azorín, Baroja, Ganivet, Antonio Machado, Ramiro de Maeztu, Manuel Machado, Unamuno y Valle-Inclán nos hablan del sueño, del ensueño, de la ensoñación. Sobre el tema insistirá Laín a lo largo de su libro, desarrollándolo en toda su longitud y profundidad hasta llegar a concluir, con obvio acierto, que los hombres del 98 fueron grandes soñadores. Hacemos constar que nos parece una de las características esenciales de la Generación en la que se basa una gran parte de la creación literaria de sus componentes.

El paisaje subjetivo

«Un paisaje y sus inventores» son las palabras que dan título al capítulo primero. El hombre Pedro Laín, en un recorrido por las cercanías de Madrid descubre, mirándolo con los ojos del alma, que el paisaje de Castilla la Nueva es «el paisaje más difícil y esencial de España». En su descripción el escritor logra descifrarlo, y con amor le arranca su secreto. La meseta, su cielo, el pueblo de Fuencarral «acostado como un galgo sobre la gleba», la espadaña de su iglesia, la luz de las cumbres de Somosierra, se rinden a su emoción dramática tamizada por una entrañable delicadeza amorosa que ilumina los ojos del «hijo del 98» hasta conseguir que su corazón se levante en vilo. Drama, ternura, amor, el Cid adusto acariciando la cabeza de una niña abandonada. Decir que el paisaje es esencial y difícil, incluir en él al Cid y tratarlo con emocionada y dramática ternura no es bajo concepto alguno el modo habitual del que se sirve un escritor para la descripción del paisaje. ¿Qué ha ocurrido aquí? Se trata de un paisaje anímico. El autor se apresura a decirlo «un trozo de naturaleza se ha hecho paisaje por virtud de la mirada humana, la nuestra, que le da orden, figura y sentido».[5] El párrafo justifica el título. Un paisaje no se inventa, se nos da creado, sólo queda observarlo y describirlo. El paisaje no tiene trama, carece de argumento. El 98 cambió las reglas y le dio sentido emocional a la naturaleza. Es decir, inventó el paisaje haciendo su propia lectura, una lectura distinta y personal, de lo que veía. Uniéndolo a los hombres que lo habitaron, a las hazañas que sobre él discurrieron, lo subjetivizó hasta convertirlo en el auténtico héroe de lo que podíamos llamar la novela histórica. La naturaleza castellana, por otra parte, le ayudó, pues poco había que describir en la parva meseta y su pobre geografía se sustituyó por los grandes hechos que un día protagonizaron sobre ella sus habitantes. La lectura del paisaje castellano fue una lectura patriótica y esperanzada; esperanza histórica en el héroe de ayer que se intenta resucitar y esperanza intrahistórica en el héroe de hoy que ha de retornarla a su pasada grandeza. Es el paisaje

[5] Ibídem, *p. 25.*

castellano visto en función de su amor a España, en función de una España deseada, noble y generosa, cuna y cincel de aquellos hombres que convirtieron cada uno de sus pueblos en un pedazo de historia, historia que hoy más que nunca necesita revivir la patria en ruinas. Los héroes castellanos siguen poblando la meseta, pues aunque murieron, en Castilla el paisaje es el cielo, por lo que jamás de lugar cambiaron. Nos lo dice Laín con palabras justas; «entre la pupila de los descubridores y la haz de la tierra que contemplan un sueño se interpuso; un ensueño inventado por su alma menesterosa y proyectado desde ella sobre el suelo castellano tan asenderado y a la vez tan virginal. Veían así la tierra porque con los gozos del alma la soñaban poblada de animadas sombras humanas: sombras recordadas de hombres que pasaron, sombras imaginadas de hombres presentes, sombras posibles de hombres futuros. Entre el ojo y la tierra creada por el alma contemplativa vive y tiembla un ensueño de vida humana; una idea de la historia que fue, un proyecto de la historia que podría ser».[6] El paisaje se ha convertido de realidad geográfica en proyecto histórico. No cabe mayor subjetivización.

El reconocimiento

Antes de terminar el apartado que estamos estudiando da como de pasada un dato estadístico y cronológico que nos interesa reseñar «son todos ellos hombres cuya conciencia personal y española despierta y madura entre 1890 y 1905». Sabemos, pues, ya las fechas de sus triunfos iniciales, pero no nos dice nada de las de su nacimiento. Después, enumera los miembros de la generación, primero los cinco, a mi entender más representativos e importantes, de los cuales debo ocuparme en este trabajo: Unamuno, Baroja, Azorín, Machado y Valle-Inclán. Añade Menéndez Pidal y después no se olvida de los hombres que de alguna manera les preceden o suceden en el tiempo y las ideas. Se citan novelistas, poetas, filósofos, ensayistas, pintores y científicos, relacionados con la generación o que de algún modo se integran en ella. La lista es exhaustiva. Pienso que se omite un nombre: Manuel de Falla.

La invención

El capítulo titulado «¿Generación del 98?» trata de la invención o designación, como se le quiera llamar, de este grupo de hombres con el nombre de «generación del 98». Acredita a don Gabriel Maura y Gamazo como el primer escritor que la menciona, aunque sin darle nombre. El segundo paso corre a cargo de Azorín que en un artículo publicado en el diario ABC el 19 de mayo de 1910, titulado «Dos generaciones» y en otro que vio la luz en el mismo periódico en 1913 con el título de «La generación del 98», recogido después en su libro *Clásicos y modernos,* la define y la bautiza con el nombre hasta hoy no sustituido. Como podía esperarse, surge la polémica y es Baroja, el eterno anticonformista aún joven pero ya rebelde y quisquilloso, quien se alza con la protesta más airada. En cinco puntos excesivamente drásticos y no tan verdaderos, se basa para negar

[6] Ibídem, *p. 26.*

tajantemente la existencia de dicha generación, a la que llama «mítica» y, como ya hemos dicho, «fantasma». Unamuno ¡cómo no! también se queja; los demás callan. Y la designación que apuntara Maura e inventara Azorín toma cuerpo, se afianza y consigue una aceptación que difícilmente adquieren los conceptos no genuinos. A hacer que esta aceptación sea más «pública», «ineludible», e «insustituible» colaboran las citas que Laín entresaca de la obra de Melchor Fernández Almagro sobre la generación en la que él también cree. Después, apoyándose en la tesis de Petersen sobre las características que deben ser comunes a un grupo de escritores para constituir una generación, cita de acuerdo con el poeta Pedro Salinas siete de las ocho mencionadas por aquél y que cree son aplicables a los hombres de nuestro grupo. Entre ellas están incluidas algunas de las más esenciales y que mejor les definen, por lo que recomendamos definitivamente la lectura de este apartado, del que damos un pequeño adelanto: «La cronología se completa al darse la fecha de nacimiento que se fija entre 1864 y 1875. Se afirma la homogeneidad de educación, declarando que todos fueron autodidactos (el profesor Laín, siguiendo el parecer de la Academia que hoy preside y que en la página 215 de su edición del *Diccionario de la Lengua Española* de 1927 tiene una entrada que dice: «autodidacto, adj. Que se instruye por sí mismo», llama a los escritores del 98 autodidactos; causa cierta extrañeza esta denominación, ya que en el uso general en cuanto a esta materia se refiere se les da el nombre de autodidactas, por otra parte refrendado por doña María Moliner en su *Diccionario del uso del español.* AUTODIDACTO-A (Se emplea la terminación «a» tanto para el masculino como para el femenino). Se aplica al que se ha instruido o educado por sí mismo, sin maestro o profesor. (Del griego autodidactus).

Se habla a renglón seguido de la relación personal entre los mismos, a la que yo llamo actos públicos realizados conjuntamente, y entre los que se cuentan el homenaje a Larra, la visita al Monumento del Soldado Desconocido y la comida de Aranjuez para celebrar la publicación de la novela de Baroja *Camino de perfección.* Seguidamente llega la mención de los actos históricos que influyeron en su vida y en su obra: el protagonista es el desastre, la pérdida de las colonias, que además de calificarles les atañe de un modo decisivo y les aglutina en un empeño: salvar a España. Toda generación literaria necesita de un caudillo ideológico que les conduzca y guíe. La del 98 no lo tiene entre sus miembros y lo busca fuera. La elección recae sobre el filósofo alemán Nietzsche, de influencia decisiva. Se precisa de un lenguaje generacional y se escoge el modernismo. A este respecto, no creo que exista un lenguaje o estilo común a los escritores del 98, y si existe está por descubrir, ya que el modernismo sólo se atisba en los comienzos literarios de Valle Inclán y Machado, que prontamente lo olvidan y cambian el cisne, bello y cosmopolita, suave e intrascendente, por el águila real, española y noble, que vuela alto y simboliza sus afanes. Pero sigamos. Habla Salinas ahora del «anquilosamiento de la generación anterior». Algo había de ello con honrosas excepciones, léase Galdós, Valera, Pardo Bazán. Pero lo importante, a mi entender, no es que existiera este anquilosamiento, sino que la generación del 98 así lo creía y pienso que la causa de esta creencia no fue el convencimiento sino la rebeldía y el afán de renovación. Algunas veces llegaron demasiado lejos en sus apreciaciones, como tan acertadamente dice el gran poeta Vicente Aleixandre en su «Encuentro» titulado «Don Benito Pérez Galdós sobre el escenario» hablando del autor de *Sor Simona:* «Figura casi sobrevivida que

había tenido que contemplar con silenciosa serenidad —el desvío— cuando no la mención agresiva de la generación que le heredara: la del 98 con esa ley de la a veces necesaria incompresión de las edades literarias, habían arrojado la primera piedra, y la poderosa figura, ya granito para mañana, la había recibido en el rostro sin mellarse (¡qué bien se ve hoy!) pero en medio de la completa indiferencia de los que entonces eran la fuerza viva de la literatura militante y también de los que lo serían mañana».[7] Resume Salinas diciendo que los elementos exigidos por Petersen como indispensables para la existencia de una generación se dan casi en su totalidad en los hombres del 98.

La estructura

Pedro Laín va a darnos su opinión en el capítulo que titula «La Generación del 98 y su estructura». Declara: «El contorno de este grupo es siempre indefinido y por tanto más o menos convencionalmente trazado por el historiador».[8] Se trata de exponer «en primer término la quíntuple indefinición del grupo de hombres llamado del 98» o «las razones de los que creen abstracta y convencional la individualización histórica del grupo». «A continuación y más ampliamente se intenta mostrar cómo se define y constituye positivamente la famosa generación.»[9] No hace falta ser un lince para darse cuenta de que lo que en verdad le interesa al historiador es lo segundo. Así nos habla seguidamente sin demasiado convencimiento y menos entusiasmo de la Indefinición Geográfica que es obvia, la Indefinición Social que apenas existe en cuanto a ideas históricas se refiere, la Indefinición Cronológica que Azorín proclama abiertamente en cuanto a gustos y preferencias por los escritores pasados, la Indefinición Temática tan evidente en los del 98 y la Indefinición de la Convivencia en la que se afirma que «la relación personal entre alguno de los miembros del 98 fue muy escasa y apenas amistosa». A mi entender estas circunstancias a las que Laín llama indefiniciones se dan en cualquier grupo de escritores que puedan constituir una generación. Los componentes de cualquier generación, sobre todo si de escritores se trata, tienen una propia personalidad, la cual permite distinciones que hacen posible y necesaria la diferenciación. Y aquí, como dice el erudito, comienza el verdadero problema, «el problema central de la generación del 98». «Todos estos hombres son distintos entre sí y difieren en muchos aspectos vitales. ¿En qué consiste ese parecido histórico en cuya virtud puede decirse que todos ellos constituyen una generación?» Y se contesta de este modo; «voy a describir, en cuanto me sea posible, la biografía del parecido histórico existente entre los hombres del 98».

Nacimiento y adopción

El capítulo trata de la relación que existe entre la visión que los del 98 tienen de su tierra nativa y la que nos ofrecen de su patria adoptada. Los hombres del 98 son, como ya sabemos, por nacimiento periféricos «hombres de confín, de finisterre». Laín,

[7] *Aleixandre, Vicente,* Los encuentros, *«Galdós sobre el escenario». Ediciones Guadarrama, Primera edición, Madrid 1958, p. 158.*

[8] *Laín Entralgo, Pedro,* La Generación del 98, *p. 65.*

[9] Ibídem, *p. 65.*

habiendo hablado ya del paisaje inventado de Castilla, extiende ahora su radio de acción y nos presenta dos facetas del paisajismo del 98: la que constituye el recuerdo del primer contacto con la tierra nativa y el descubrimiento del exigüe paisaje castellano al que magnifican «inventándolo». «A Castilla, nuestra Castilla, la ha hecho la literatura», dirá Azorín. Y Laín, tomando como apoyatura la frase que acaba de citar, remacha: «Los cantores del paisaje castellano son auténticos *descubridores* de Castilla y acaso por eso pueden ser inventores de una Castilla. Al estudio de la relación establecida entre aquel recuerdo y esta invención dedica el historiador sus esfuerzos. Se estudia el recuerdo, lo que con más facilidad recordamos, y «desde» qué situación biográfica lo recordamos para llegar a una afirmación categórica: «A los del 98 les ocurre como Unamuno diría de sí mismo: ''El paisaje se le hace a uno alma'', y por ello no renuncian a ninguno de los que les tocó contemplar». El nativo, que no olvidan, es descrito tierna y nostálgicamente siguiendo, unas veces más y otras menos, los parámetros realistas; al adoptado (y aquí se insiste en lo anteriormente dicho) se les descubre por medio de la *Historia* y se le inventa viéndolo a través de la *Intrahistoria* (ya se hablará después de la Intrahistoria). El paisaje es, pues, un paisaje creado en función de los que lo habitan y por eso mismo sólo son favorablemente juzgados sus moradores cuando llegan a ser parte integrante de él, cuando, para usar la propia expresión de Unamuno «dejan de ser sujetos activos de la historia y se convierten en titulares de la intrahistoria». E igual que Unamuno, Azorín que «tal sea el más inventor de los inventores de Castilla» y Baroja, con sus «dos pequeñas patrias» de donde proceden sus inspiraciones literarias; y Machado, el gran cantor de Castilla, sin olvidar «el patio donde florece el limonero» e incluso Valle-Inclán, aunque sea éste el más entregado a su Galicia y no deje caer su mirada sobre Castilla muy a menudo. En el paisaje del 98 entra, pues, el hombre que lo habita y con el que no están conformes sus autores. He aquí el dilema. El paisaje es inmutable y no se puede cambiar; por otra parte, el hombre sí que ofrece una posibilidad de cambio, educándolo, reformándolo, mejorándolo hasta casi crearse un hombre nuevo, y ésta podía ser la solución. Así, es el paisaje habitado lo que les concierne. El hombre también es paisaje. Es preciso convertir el paisaje en hombre o por lo menos verlo en función del hombre y que así pueda servir al propósito reformador del que nace el 98. La misión de los escritores de postguerra es reconstruir lo que destruyó la guerra y el 98 es, en mi opinión, una generación de postguerra, pues llega a la palestra después del «desastre». Se da, pues, en nuestros hombres una conjunción del paisaje naturalmente recordado y el por necesidad adoptado. Laín Entralgo la define así: «En el paisaje de la provincia nativa —un paisaje remoto, transfigurado por la distancia y la nostalgia— están anclados los recuerdos infantiles de todos los escritores del 98. A ese paisaje se unirá luego otro descubierto y conquistado ya avanzada su juventud: el paisaje de Castilla. Estos dos paisajes, el provincial y el castellano, nupcialmente enlazados en las almas de todos, incitan en ellos, con rara constancia un sentimiento completo, en el cual se funden el gozo del descanso, cuando la tierra se ofrece desnuda e intacta, y una acerba desazón humana y española, cuando el hombre proyecta su sombra sobre la tierra».[10] Y este paisaje en el cual el hombre proyecta su sombra sobre la tie-

[10] Ibídem, *p.* 95.

rra, es el que en realidad prevalece y protagoniza la visión del «limo terrae» de los noventayochistas. Dos características más esenciales. Nacen en la periferia de España y aunque no se olvidan del suyo, descubren, cantan y adoptan el paisaje castellano. Y yo me pregunto hoy algo que parece ser Pedro Laín no se planteó entonces. ¿Por qué fue así? ¿Por qué se dio este raro fenómeno de forma tan unánime? No creo en la casualidad. A todo efecto le precede una causa y esta vez también prevalece la regla. El hecho del nacimiento en los límites de la patria tiene una significación decisiva en todas las facetas de su pensamiento y en especial en la muy importante de su concepto de patria. El factor es determinante para la tarea propuesta: la unidad de España. La idea representa, quizá mejor que ninguna otra, el espíritu del 98. España en su momento histórico necesita más que nunca de esta unidad en su geografía y sobre todo en su conciencia, en su pensar. Hay que apuntalar a la patria desde sus cuatro costados. Castilla no se basta ya a sí misma. Y puntales se levantan desde Vasconia con Unamuno y Baroja, desde Levante con Azorín, más allá de Despeñaperros surge Antonio Machado y de donde la tierra acaba y el mar se inicia, Valle-Inclán. Todos sienten la acuciante llamada y acuden presurosos a Castilla y en castellano hablan, escriben, piensan y sienten. Hay que olvidarse de la región por amor de la nación. El propósito se cumple y Castilla se convierte por amorosa adopción en la representación más genuina de la patria; y no por ello podemos llamarles traidores, pues ninguno reniega de sus factores étnicos, sino hombres capaces de olvidarse de todo lo que no fuera la unidad que con urgencia solicitaba la patria malherida. Así, no es la traición a la patria chica lo que les guía en su decisión, sino la fidelidad a la patria grande. Hay que esparcir una consigna común que debe expresarse en una sola lengua, pues el destino a cumplir a todos nos atañe. De aquí su innegable profesión de castellanidad y de aquí la necesidad de haber nacido fuera de ella para al ejercerla poner en práctica la imprescindible unidad que tal ejercicio implica. Testimonio de este amor a Castilla lo encontramos en casi cada una de las páginas de aquel grupo de hombres ilustres.

El historicismo

Junto al paisaje la historia a la que sirvió de marco. Laín Entralgo inicia su apartado «El sabor de la historia» con la transcripción de un párrafo de Melchor Fernández Almagro que nos da una visión de España y su circunstancia fidedigna y ajustada a la realidad. Remito al lector a su obra *Vida y obra de Angel Ganivet,* en donde se inserta esta opinión. Perfilado el cuadro Laín lo contempla y surge enseguida, quizá por contraste, la comparación con la idea noventayochista. El resultado es la pregunta: ¿Podían los españoles de entonces despertar a la lucidez y aspirar a la eficacia? Deja el interrogante sin respuesta, apuntando que podría contestarlo afirmativamente, pero que no quiere «conjeturar eventos futuribles». Y añade «debo limitarme, por tanto, a percibir y denunciar que algunos españoles esclarecidos sintieron al menos la impresión de vacío, de flacidez que traía a sus almas su propia situación histórica de españoles. Esa impresión será expresada con distintos nombres; es la abulia de Ganivet, el marasmo que angustia a Unamuno, la «depresión enorme de la vida» que Azorín advierte, la visión machadiana de una España «vieja y tahur, zaragatera y triste», el inconsciente y alegre «suicidio lento» que con tan enorme tristeza —una tristeza de gigante ven-

cido— delata Menéndez Pelayo. «¿Qué tiene que ver el necio contento de aquellos españoles de 1885-1890-1895 con la ilusión grave y creadora de los pueblos acordes con su historia y con el tiempo en que viven?»[11] En lo escrito se enumeran los males de España: abulia, marasmo, depresión, vejez, tristeza, lento suicidio. Los del 98 meditan sobre una situación que hoy llamaríamos límite y luchan desesperadamente para acabar con ella. La tarea es ardua. La batalla no se gana tan fácilmente. Hay que buscar la raíz y el origen del mal. Y esto les lleva a remontarse a tiempos pretéritos. Ante la meta propuesta no queda más remedio que ponerse en contacto con la historia de una nación que ha dado como resultado un carácter racial y una situación negativa y absurda que se niegan a aceptar. Hay que enmendar las cosas, cambiar la situación a la que hemos llegado y para ello es necesario e imprescindible el estudio de la historia patria. Ahora bien, yo quisiera añadir que para servir a su propósito los del 98 han de ver y entender la historia de España de un modo «sui generis». La Historia es mezquina. Los noventayochistas no ven, o no quieren ver, la mezquindad de «su historia» porque no les interesa. Su objetivo se cifra en recordar y ensalzar los héroes de la tradición hispánica, el Cid, el César Carlos, el Quijote (que es también un personaje histórico porque ha vivido), en resumen: el Imperio con todas las virtudes que lo conformaron, nobleza, austeridad, inteligencia, honradez y valentía, trabajo y espíritu de empresa, virtudes de las que el pueblo español se había olvidado y a las que debería volver si quería salir del profundo atolladero en el que se encontraba. Como hemos dicho, la batalla no se gana, pero da sus frutos, alerta a los españoles y siembra la buena semilla que germina y da origen al árbol hoy aún vivo. Y gracias a esa alarma histórica mucho se ha adelantado desde la Restauración y la Regencia hasta nuestros días. La pregunta era inevitable y la respuesta sólo podía darla la historia, es decir, la raíz que sustenta el árbol. Los del 98, de un modo u otro, establecieron contacto con ella. Y así, por no citar lo más obvio, diremos que Machado pasa meditando la visión «gineriana» de la patria y Ramiro de Maeztu dando un giro amplio pero lógico, encuentra la auténtica base del historicismo del 98, no en los acontecimientos que vivieron, ni en los libros que leyeron en la escuela, sino en la misma vida agitada que les tocó vivir, y «sobre todo en las lecturas que escogieron. Ellas son las que permiten el comercio con la Historia Universal en curso a quienes habitan en países de escasa eficacia histórica».[12]

Autodidactas

Lógicamente esta afirmación nos lleva a hablar del autodidactismo en el que insiste Laín. Según Unamuno el libro en España es más imprescindible que en otras partes. Se reafirma el escritor, que está en lo cierto, «aquí tenemos que suplir cada una de las deficiencias de la cultura ambiente y las deficiencias de nuestra educación; el español se ve obligado a ser autodidacto».[13] Es el único remedio. Para establecer contacto con el mundo, sobre todo con Europa, hay que leer, y todos ellos, sobre todo en su juventud, devoran con ímpetu

[11] Ibídem, *p. 100.*

[12] Ibídem, *p. 112.*

[13] *Unamuno, Miguel de, «Almas jóvenes»,* Ensayos, *I, p. 523. Citado a través de* La Generación del 98, ibídem, *p. 113.*

inigualable libros y más libros. El autodidactismo se va acentuando por dos razones: la falta de auténticos maestros y la necesidad de contactar con la cultura de los demás pueblos. La anécdota de Valle-Inclán es ya clásica; alguien pregunta: ¿Cómo es usted tan culto sin haber ido a la Universidad? A lo que el maestro, ceceando, contesta con agudeza «Por ezo, por ezo». Salinas, después de declarar su coincidencia con el autodidactismo, cita a Carlyle «la mejor Universidad es una buena biblioteca». Fernández Almagro, más explícito, apunta: «todos han leído los mismos libros extranjeros... los poetas simbolistas y los novelistas de naturalismo francés con el belga anexionado Mauricio Maeterlinc, un alemán de tan formidable empuje como Nietzsche, algún inglés como Wilde, los novelistas rusos recién descubiertos, un italiano tan sugestivo como D'Annunzio».[14] Me parece un descuido la omisión de Schopenhauer.

España y Europa

Esta lectura de autores europeos da como consecuencia inevitable la necesidad imperiosa de la europeización de España, idea que ya anidaba en la mente de los hombres del 98. Respecto a estas lecturas, además de los testimonios antes citados, hay que añadir, según Laín, el de los propios interesados, y el historiador los incluye detalladamente dándoles la significación que merecen. Entra después en materia y centra el interés de los biografiados en tres géneros; la Literatura, antes que nada, la Historia y la Filosofía, materias esenciales en la formación del escritor. Dos notas predominan en estas lecturas; casi todas son «europeas y modernas». Así tenía que ser ya que europeístas y modernos eran los lectores ávidos de aprender, con una enorme curiosidad por desvelar los misterios de la ciencia, una ambición desmedida de saber, una gran preocupación por la estética y una eterna inquietud por conseguir descifrar el misterio de la belleza. Todo esto tiene un solo objetivo: la incorporación de España en la Europa moderna, «la total secularización de la vida» que por lo demás había empezado ya en el siglo XVIII. Profundizando el profesor Laín, estudia lo que estas lecturas muestran a sus sensibles lectores y habla de la «estremecedora gigantomaquia» de la Europa moderna en torno a la autarquía del espíritu humano: «mi naturaleza y yo contra todos». «Razón y vida han sido históricamente los dos motes sucesivos de una misma pretensión; la pretensión que el hombre ha tenido y sigue teniendo de bastarse a sí mismo en la tarea de hacer su propia vida.»[15] Pretensión de los hombres del 98 que a su vez comparten los escritores europeos, y que haciéndola extensiva a la patria, consideran que podría ser el remedio a la parafernalia de los males que la aquejan. Integrarse en el concierto europeo sin perder la propia personalidad, bastándose a sí misma en la tarea de alcanzar sus objetivos. Es la peculiar y, por lo mismo, soñada europeización de España, fundamental en el pensamiento del 98.

Las vías de Dios

Este razonar sobre las lecturas de los «modernos» maestros europeos que les lleva al positivismo, la autosuficiencia y la europeización alcanza sus creencias religiosas. El bió-

[14] *Laín Entralgo, Pedro*. La Generación del 98, *p. 115*.
[15] Ibídem, *p. 121*.

grafo se encuentra ante una de las facetas más interesantes que caracterizan el pensamiento de una gran parte de los escritores noventayochistas: el problema religioso. El siglo XIX llegaba a su fin y se había entrado de lleno en el período álgido de la decantación de las iglesias; esto aportó una mayor conflictividad al pensamiento metafísico de los intelectuales del 98, en absoluto ajenos al fenómeno. En realidad creo que se trata de un problema formal que no atañe demasiado a la esencia de la fe. Lo que en realidad se produce es la rebelión contra el dogma y el rito, que conlleva la separación de la ortodoxia y al abandono de la práctica católica. El hombre europeo finisecular entra en el nuevo siglo rechazando toda clase de intermediarios entre él y Dios, un Dios que él mismo, con ligeras variantes, se ha fabricado y con el que quiere hablar directamente fuera de todo credo o denominación. Pedro Laín, ante la papeleta que se plantea como escritor católico, llega a una conclusión que reza así: «Ningún católico puede justificar la disidencia religiosa de un hombre y menos aceptar los juicios que acerca de cuestiones religiosas emita ese hombre desde su situación de disidente». Esta aserción a la que él mismo califica de «categórica», y lo es, tiene una compensación, el envés de la hoja, en el concepto expuesto a renglón seguido, «ningún católico debe juzgar ligera y despiadadamente los problemas religiosos de un hombre cuando estos problemas parecen —basta con que parezcan— sinceramente vividos». Y cierra el discurso con un juicio, a mi entender controvertible. «Una disidencia religiosa es, desde luego, absolutamente *injustificable*, pero en modo alguno tiene que ser siempre absolutamente *ininteligible.»* Ignoro lo que opinará hoy en día el autor de *La espera y la esperanza* pero creo que a su juicio de entonces convendría darle otro matiz, quizás sólo de formulación. El auténtico católico no puede justificar las disidencias que la Iglesia rechaza, porque entonces dejaría de serlo, ahora bien, en cuanto a entenderlas, eso es harina de otro costal. Después del Concilio Vaticano, en el que la Iglesia admitió la posibilidad de encontrar ciertos valores, incluso en el error, creo que la frase «pero en modo alguno tiene que ser siempre absolutamente ''ininteligible''», deberá ser sustituida por «pero sea cual fuera (la disidencia) tiene que ser siempre ''inteligible'', aunque no por ello aceptada». La diferencia es pequeña, ya he dicho que era cuestión de matices, pero la apertura y el «aggiornamento» que la Iglesia consiguió con Juan XXIII nos inclinan a hacerla constatar. No sé lo que piensa hoy el hombre a quien rendimos homenaje. Laín no se escandaliza de la escisión religiosa del 98, sino que la justifica y la entiende en función del estado en que se hallaba la Iglesia española de finales de siglo. Y así habla por boca del Padre Oromi «religión decadente virtualmente practicada por un clero demasiado metido en política, sin vigor apostólico y con mucha ignorancia del credo que debía enseñar. Lo clerical y lo eclesiástico estórbanles más que los mismos dogmas». Y añade, alzándose contra la calumnia de los motivos personales, «no fue la corrupción de costumbres la que movió a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico, como se dice por ahí, muchas veces por pereza intelectual, o por simplificar la historia, sino una verdadera indigencia intelectual que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español de los últimos siglos».[16] Resume su tesis el historiador: «los jóvenes

[16] *Oromi, Padre,* El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, *Madrid, 1943: pp. 48, 51. Citado a través de Laín Entralgo,* ibídem, *p. 123.*

españoles pónense en ávido, fervoroso contacto lectivo con buena parte de la producción literaria europea y con otra, considerablemente menor, de la filosófica...; esos jóvenes inteligentes, sensibles, deseosos de vida eficaz y egregia terminaron con frecuencia apartándose espiritualmente —externamente también—, si el medio político y social lo permite, de la ortodoxia católica».[17] A continuación, con frases escuetas y acertadas, define la postura religiosa que caracteriza a cada uno de los hombres del grupo. Unamuno perpetuó «agonista y agonizante» en torno al problema de la inmortalidad, «cristiano dolorido y antidogmático». Azorín, «en el que a pesar de que escribió páginas de acerba crítica sobre la situación del catolicismo español... parece entreverse en su alma un deísmo sentimental y adogmático, un esteticismo religioso lleno de respeto por lo esencial del cristianismo y gustador de todo lo que el cristianismo tiene de bello, de consolador, de amoroso». Baroja con su «incontinencia anticlerical y anticatólica, abiertamente brutal y blasfematoria» pero en el que quizás «¿deberíamos pensar que late en el alma de éste, consecutiva a una verdadera crisis religiosa y bajo la espesa costra del anticlericalismo, cierta religiosidad vaga, un deísmo de tinte unamuniano?» Antonio Machado «agnóstico y jacobino, enemigo declarado de dogmas y ritos pero con honda preocupación religiosa, siempre buscando a Dios entre la niebla». Y el esperpéntico Valle estrafalario y figurón, «feo, católico y sentimental», que declara abiertamente «Yo creo que he estado siempre a bien con Jesucristo». Acaba el profesor Laín con un párrafo que da la tónica de su pensamiento: «Cualquiera que cada uno haya sido, a ninguno de ellos ha vedado la observancia de una vida honesta, sobria y limpia, así en el ámbito privado como en el público. Quede expresa constancia en este libro que sólo bajo el imperativo de la verdad y del amor se mueve».[18] Y verdad es que los hombres del 98 tuvieron problemas religiosos algunos de ellos —véase Unamuno—, vivos y acuciantes, que de manera decisiva influyeron en su vida y en su creación. Al final del capítulo, se aborda un tema en extremo interesante e intrínsecamente ligado al pensamiento de los noventayochistas: el conflicto entre razón y fe, entre razón y vida, que aflige a los hombres de la Generación y que constituye el meollo de su pensamiento. Laín aporta una serie de textos con los que apoya su tesis de que «para todos ellos la vida es superior e irreductible a la razón, el sentimiento superior a la lógica, la sinceridad más valiosa que la consecuencia».[19] Totalmente de acuerdo con él, quizás hoy podríamos añadir algo sobre el tema que ayudaría a esclarecerlo. Creo que nos encontramos ante los primeros brotes de existencialismo dentro del pensamiento español. Esta idea del ser existencial debió llegarles a través de las lecturas europeas que hemos mencionado, y en especial, de Schopenhauer, Kirkegaard y Heidegger, antes de que Sartre y Gabriel Marcel las hicieran asequibles al gran público en sus libros, artículos de divulgación y teatro. Con esto no quiero decir que sea el existencialismo la doctrina que preside el pensamiento del 98, pero sí que las ideas en las que ésta se basa, están, hasta cierto punto, expuestas y defendidas en el discurso y la meditación de nuestros hombres. A mi entender, la filosofía de Unamuno, Ganivet, Baroja y Ma-

[17] *Laín Entralgo, Pedro,* La Generación del 98. *Primera edición, p. 124.*
[18] Ibídem, *p. 131.*
[19] Ibídem, *p. 133.*

chado entronca con el existencialismo, aunque no se trate de un entronque de maestro a discípulo, sino más bien de la asimilación de ciertas ideas de los existencialistas alemanes. Ser es lo importante, y todo está en el hombre, piensan los del 98, y este pensamiento es, en lo esencial, existencialista, aunque no se someta de lleno al sistema filosófico que rige la nueva doctrina. *San Manuel Bueno, mártir,* el cura unamuniano amante sobre todas las cosas de la vida, el Andrés Hurtado barojiano de *El árbol de la ciencia* —afán de vivir llevado hasta el suicidio— y algunos poemas de Machado, tan conocidos como el de «Caminante no hay camino / se hace camino al andar», y su idea de la «otredad» son ejemplos claros de lo expuesto. Laín termina el párrafo antes citado, así: «Cuantas palabras expresan la actividad no racional de la vida humana, pasión, voluntad, sentimiento, sensibilidad inefable, se hallan estampadas con rara frecuencia en las páginas de los escritores del grupo». Quisiera dejar constancia de que se trata, según mi parecer, de un existencialismo «sui generis» a la española o españolizado, como españolizados fueron todos los «ismos» procedentes de centroeuropa, desde Erasmo hasta Krause.

La crítica desde el corazón

Al referirse a las distintas actitudes tomadas por los hombres del 98 frente a su «recién estrenada España», escribe Laín, «todos comienzan negativamente por una violenta repulsa de la vida histórica española entonces en curso».[20] Una serie de razones, «sensibilidad aguda», «ensueños adolescentes», «contactos provincianos con la vida histórica española», «la experiencia de Madrid», a donde pronto llegan, «determinan en todos ellos una irritada disconformidad con la situación de España que contemplan y conviven». Ahora bien, ¿qué clase de crítica es la que ofrecen estos escritores?

He titulado este apartado «La crítica desde el corazón». Laín la titula «Amor amargo». Son conceptos similares con apenas alguna diferencia de matiz. Yo no veo a los hombres del 98 amargados, aunque sí pesimistas. Laín ofrece una justificación de su adjetivo; «los mozos del 98 critican con literaria ferocidad la vida española circunstante, pero esa crítica feroz —el adjetivo es del propio Azorín— tiene como supuesto su entrañable amor a España». ¿Y cómo es posible criticar ferozmente algo que se ama entrañablemente? La contradicción se torna veraz si pensamos que no critican la España que aman y con la que sueñan, sino la que tienen y con la que no están conformes. Escribe Laín: «Amaban a una España distinta de la que contemplaban; amaban a España porque no les gustaba la que veían, movidos por una evidente y utópica "voluntad de perfección"».[21] La hubieran amado de todos modos aunque está claro que el desacuerdo con la España que les tocó en suerte actuó como revulsivo para declararle su amor traducido en una crítica que emanaba del corazón y que dejaba traslucir el anhelo de una patria, utópica o no, pero mejor que la que contemplaban. En realidad, amaban la España de siempre, que para ellos, y en el fondo para todos los españoles, era

[20] Ibídem, *p. 164.*
[21] Ibídem, *p. 165.*

la España pretérita, mas aún viva, que conocían a través de su Historia; ante la realidad totalmente distinta sólo quedaba la crítica enamorada. Patriotas y no «patrioteros», su patriotismo les llevaba a la crítica constructiva. Porque no sólo amaban a España, sino que la necesitaban. Todo ser humano necesita una patria, aunque no como la concibieron los «patrioteros» de siempre. Tampoco es suficiente el anticipo de una patria ultraterrestre. No. Hace falta una patria en la que el suelo, el trabajo, los amigos, las diversiones y el espacio espiritual confluyan en un todo natural y organizado, en una especie de cosmos propio. Y esto es lo que no encontraron los del 98 en la tierra en donde vieron la luz. A crearlo dedicaron sus más denodados esfuerzos. La disconformidad que siente el verdadero patriota ante la España «ajena» está causada por el amor que alberga en su corazón por la España propia. Así, en el caso de los noventayochistas, la causa de la crítica de la España heredada no es otra que el amor por la España deseada. Al fin y al cabo, siempre amor a España. Cita Laín Entralgo a través de Azorín: «Lo que los escritores de 1898 querían era, no un patriotismo bullanguero y aparatoso, sino serio, digno, sólido, perdurable. A ese patriotismo se llega por el conocimiento minucioso de España».[22] Quedan marcadas las diferencias entre el patriota y el «patriotero», que tanto abundaba entre los españoles contemporáneos del desastre.

Con esta idea comulgan todos los hombres del 98. Pío Baroja la resume con claridad y justicia: «la verdad nacional calentada por el deseo del bien y por la simpatía». Todos sus compañeros de generación exponen juicios semejantes, con lo que el parecido generacional es extremo. No dice Laín, y no sé por qué, algo decisivo que contribuiría al trazado de este parecido de forma relevante, y es que los hombres del 98, después de la amorosa crítica, no ofrecen soluciones a los males que aquejan a la patria. Aquellos hombres valientes, nobles y decididos, no dieron casi nunca el remedio tan deseado. Quizás no lo tenían. Ahora bien, guiados por la tripleta, patria, amor, verdad, fueron señalando con visión certera todos los defectos y las sinrazones que poblaban el alma de sus coetáneos, para cuya erradicación no creyeron que fuera suficiente la consigna política o la reforma socio-económica. Y así, guiados por el espíritu de la Institución Libre de Enseñanza, se limitan a difundir una serie de normas de conducta que atañen a las distintas facetas que conforman el ser humano con lo que esperan convertir al español en un auténtico patriota. «Los que sepan escuchar que escuchen, los que no, es inútil hablarles.» En esta crítica constructiva y peculiar, hecha con amor y fe, va implícita para mí la única solución efectiva. Dadas las premisas, el lector, copartícipe en la empresa, deberá sacar la conclusión que ha de llevarle a colaborar en la gran labor propuesta. En esta opinión abundan los que desde fuera, con mayor perspectiva, ven las cosas más objetivamente, y creen, al igual que el que esto escribe, que la semilla está germinando y el árbol dará fruto.

El peso de la historia

Dentro del capítulo VI, el profesor Laín insiste de nuevo en lo que la Historia representó para el 98, haciendo una extensa y profunda investigación sobre su «historicis-

[22] Ibídem, *166*.

mo». Creo que, en verdad, constituye parte esencial del libro, no en balde es historiador el estudioso, y apenas necesita comentario alguno. Me limitaré a destacar lo que creo es esencial en el estudio. Dice Laín que Unamuno, después de analizar en esencia la historia del XVI español: la mística y la castellanización, ante la disyuntiva histórica hispánica que se le ofrece, hace entrega al lector de tres soluciones: Primera, «quedar dentro del caparazón castizo y plasmar artística y figurativamente (toda acción exterior era imposible) la visión del mundo propia de nuestro casticismo histórico». Segunda, «una entrega rendida al modo de ser europeo y moderno que prevaleció en Europa después de la derrota española». Esto se había ensayado ya en el siglo XVIII sin éxito y creo que también ahora el fracaso hubiera coronado el intento. Tercera, «intentar, heroica y desesperadamente, la creación de una forma de vida en la que ''nuestra casta íntima'' rompiendo con el ''casticismo histórico'' que como consecuencia de su propia acción la envolvía, y absorbiendo lo bueno de este casticismo, fuese tan fiel a sí misma como a la Humanidad universal y eterna». Poco más o menos, como escribe Laín, lo que habían intentado la mística y el humanismo del XVI español, cuyo máximo exponente vio Unamuno en Don Quijote, a quien quiere resucitar para que en una tercera y necesaria salida, cabalgue de nuevo, al frente de los españoles, a la conquista de los dorados y «posibles» ideales. Es cierto que al llegar a 1898, Misticismo, Humanismo y Quijotismo habían fracasado, por lo menos circunstancial y aparentemente. Yo aventuraría la idea de que después de los siglos dorados, sólo al llegar a las postrimerías del XIX, cuando se toca fondo, empiezan los españoles, instigados por los del 98, a dar señales de nueva vida, a darse cuenta de la importancia del fracaso que nos llevó al desastre. También es verdad que cuando se alcanza la cima sólo queda el descenso, pero no lo es menos que al llegar a la sima no se puede más que ascender o morir. Los del 98 español, ya en la más profunda, se decidieron por la primera opción e iniciaron, a su manera, el ascenso. Habla Laín: «Estos tres puntos dan la tónica y resumen del ofrecimiento que a los españoles nos hicieron los escritores españoles, con mayor o menor profundidad, extensión o acierto, pero siempre dentro de las coordenadas unamunianas».[23] No se contente el lector con este escaso comentario y acuda a la fuente con la seguridad de que el poderoso manantial saciará su sed. Terminada la lectura del estudio, se puede afirmar con absoluta certeza que los del 98 fueron esencialmente historicistas.

El español

Aclarado el concepto que de España y su historia tiene el 98, el autor se encara con el arduo cometido de entregar a quien le lee la visión que tuvieron aquellos hombres del hombre español. Será el casticismo lo que les guíe en la elaboración de este concepto. Veamos. Todos los escritores del 98, dije antes, sostienen expresa o tácitamente la peculiaridad nativa del «hombre español». Creen en Dios y en su misteriosa providencia sobre el destino del hombre; exigen su libertad política, pero afirman también la especifidad natural y nativa de los españoles. ¿Cómo? He aquí «la almendra» de la cues-

[23] Ibídem, *p. 246.*

tión, cuya cáscara no es fácil de romper. ¿Cómo compaginar ideas tan distintas para hacerlas compatibles en un mismo sujeto? Como de costumbre, Laín se dirige a Unamuno. «En tres regiones de la vida humana busca Unamuno material para sus juicios sobre el hombre español: la existencia cotidiana del campo de la vieja Castilla, el estilo de los hombres que pueblan las figuraciones literarias de nuestra época clásica y el modo español de vivir en el seno de la sociedad urbana contemporánea.» Después de estudiar a campesinos, héroes y ciudadanos, llega don Miguel a la conclusión de que el hombre hispánico es *apasionado.* «Nosotros los españoles difícilmente podemos alcanzar la ironía griega o la francesa. Nos apasionamos con exceso y pasión quita conocimiento.»[24] Ahora bien, ¿qué es lo que nos apasiona? Según Unamuno, la vida, que para él, es la inmortalidad. No son proyectos definidos y palpables los nuestros. Apenas hay materia. En nuestra casta íntima «saltamos de lo estético y lo económico a lo religioso por encima de lo lógico y lo ético: del arte a la religión». Arguye Laín «ésa es la más entrañable y prometedora peculiariedad de la casta española» y «el fundamento del orgullo español y del optimismo de don Miguel de Unamuno».[25] El español es castizo y sólo a través de su casta puede salvarse. En la misma opinión abundan Baroja, Maeztu y Azorín, con la particularidad de que el primero llama al casticismo individualismo: «En España donde el individuo y sólo el individuo fue todo». Y después: «El español, como el niño, tiene una imagen anterior a la experiencia inmediata a la que somete sus percepciones. El hombre (español) rechaza lo que no cuadra con el esquema interior que tiene de las cosas».[26] Y un poco más adelante: «El individualismo se ha hecho fulanismo y compadreo: en España todo se consigue por acción personal». Pienso que lo que Baroja intenta decir no es sólo que el español es «individualista» sino que es «particularista». Carlos Bousoño nos explicará de modo clarividente las diferencias entre los dos conceptos. En su libro *Epocas literarias y evolución* dice así el gran poeta y crítico hablando del individualismo: «al consistir el individuo tal como lo definíamos en la "conciencia de mí mismo en cuanto soy hombre"» y en seguida: «La mirada del individualista se fija en la parte *teniendo en cuenta el todo* y cómo busca al individuo, cómo el individuo es su finalidad la mirada del individuo será a todas luces individualizante». Al referirse al «particularista», término por él creado, escribe: «Lo opuesto ocurre con el personalista o particularista que se fija ante todo en la parte, y sólo después y trabajosamente, logra, si acaso, ascender hasta el todo desatendido previamente».[27] Sigue el profesor Bousoño, «El individuo no llega a lo parcial pasando por lo total sino que mira directamente a lo parcial...: su actitud no implica conciencia y valoración de las dotes humanas como tales, las que tiene todo hombre, la razón, sino interés y hasta confianza en la puramente personal y privado».[28] Creo que al darnos su visión acertada, perspicaz y profunda, de las diferencias entre el «individualismo» y el «particularismo» Bousoño desarrolla, desgrana y clarifica el concepto

[24] Ibídem, *p. 245.*
[25] Ibídem, *p. 246.*
[26] Ibídem, *pp. 255-256.*
[27] *Bousoño, Carlos. Epocas Literarias y Evolución, E. Gredos, pág. 55*
[28] Ibídem, *p. 57.*

que, de esta faceta del español, tuvieron los pensadores del 98. Hacia la antinomia «individualismo-particularismo», que tan magistralmente expone Carlos Bousoño, van dirigidos los tiros de la Generación que estudiamos.

La intrahistoria

Dijimos que hablaríamos de la intrahistoria. Ha llegado el momento. Sentado ya el principio del historicismo del 98, Laín entra de lleno en el análisis que del concepto de Historia tuvieron sus miembros. Sabido es que «sintieron» la Historia; veamos como la «entendieron». Se intenta, aquí, desvelar que es lo que de la Historia les atrae y les interesa. Resulta perogrullesco afirmar que la historia es variada, tan variada como la vida que la crea y la conforma. Ante el hecho se pregunta nuestra autor, «¿en qué faceta de la Historia centrarán su atención los del 98?» Y acude a la voz original. Habla Azorín: «Los grandes hechos son una cosa y los menudos hechos otra. Se historia los primeros. Se desdeña los segundos. Y los segundos forman la sutil trama de la vida cotidiana».[29] Tomando este texto como punto de partida el profesor Laín inicia su estudio del concepto histórico del 98. Unamuno, apasionado estudioso del pasado entiende la Historia «haciendo un distinto muy especial: el que establece entre *sucesos* y *hechos*, entre *Historia* e *intrahistoria*». A corroborar la afirmación acude el texto unamuniano: «(los historiadores) han atendido más a los *sucesos históricos* que pasan y se pierden que a los *hechos subhistóricos* que permanecen y van estratificándose en profundas capas».[30] ¿Hacia qué lado se inclina su ánimo? «Sobre el silencio augusto se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica silenciosa y fecunda, como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras.» Y sigue Laín citando: «A la intrahistoria pertenece todo cuanto comunica y funde a unos hombres con otros, las realidades y las obras más genéricamente humanas entre todas cuantas componen la existencia de los hombres». Los textos se comentan solos. Laín añade, fijando de una vez el concepto: «La historia en el sentido de Unamuno es lo consciente de la vida histórico-social y la intrahistoria lo racial e inconsciente»; para concluir, «La historia le hace a uno ser español o francés, escolástico o cartesiano, republicano o integrista; la intrahistoria, lo que en cada hombre hay de intrahistórico es lo que le permite decirse a sí mismo sencilla y solemnemente "hombre"».[31] Para Laín ésta es la médula del pensamiento de Unamuno sobre el acontecer humano. «La intrahistoria emerge de la historia y da sentido humano a lo que de histórico hay en cada presente; la historia pasa y se eterniza haciéndose intrahistoria o tradición eterna.»[32] Los dos conceptos quedan magistralmente aclarados.

El profesor Laín analiza, al igual que como con Unamuno, las ideas que sobre el

[29] *Laín Entralgo, Pedro.* La generación del 98. *Primera edición, p. 262.*
[30] Ibídem, *p. 264.*
[31] Ibídem, *p. 269.*
[32] Ibídem, *p. 274.*

tema tienen los demás escritores noventayochistas por lo que remito al lector a un estudio detenido del capítulo. Ahora bien, quisiera hacer un inciso. Al referirse a Azorín y su idea de la intrahistoria como «Vivir es ver volver» hace nuestro autor una casi inevitable comparación con Marcel Proust y su forma de evocar el pasado. Dice Laín, «Proust trata de encontrar y recuperar el tiempo perdido invocándolo mediante la memoria involuntaria». Con todo mi respeto por quien tanto me ha enseñado, y sólo guiado por el afán de una colaboración que me honra, quisiera decir que «tratar» al igual que «invocar» son antinomias de «involuntario», conceptos difícilmente compatibles en una definición. A mi entender Proust no «trata» de recuperar el único paraíso posible, el perdido, sino que si por cualquier circunstancia ajena a su voluntad (en la que no exista un proceso volitivo), le llega, se apresura a reconstruirlo haciéndolo suyo de nuevo al mismo tiempo que lo recupera para el lector. Creo que el proceso de Azorín es el contrario, aunque sea totalmente legítimo y alcance la misma meta. Y después de este inciso volvamos al tema que nos ocupa. El profesor Laín demuestra que además de Unamuno y Azorín, los demás miembros del 98, especialmente Baroja, Valle-Inclán y Machado, también se preocupan, cada uno a su manera de resaltar la importancia de la intrahistoria, de hacer ver al lector la superioridad del hecho sobre el suceso, de lo íntimo sobre lo externo, de lo cotidiano, que es lo verdaderamente heroico, sobre la esporádica hazaña que luego constará en los documentos, como dirá Antonio Machado de Jorge Manrique al compararlo con Calderón. ¿Cómo es posible este fenómeno de disociación entre la historia y la intrahistoria? Contesta Laín Entralgo: «Hay que buscar el nexo en el modo generacional de vivir su situación histórica de españoles. Todos sienten con amargura, y con ferocidad, a veces la terrible inconsistencia histórica de aquella España: aquella España que no les gusta... les desplacen las mezquinas tentativas modernizantes igual que las consecuencias visibles y operantes de la historia pretérita». Después se pregunta el historiador: «¿Hubieran pensado así en caso de vivir una situación de España históricamente satisfactoria para ellos?»[33] Tampoco yo me atrevería a contestar a esta pregunta. Si para ellos España es Historia y en esos momentos no la tiene o la que tiene, a su entender, no es válida, ¿qué hacer entonces? Yo creo que la Generación tuvo que sustituir la detestable historia que España tuvo en su época por una intrahistoria, diseñada de acuerdo con su pensar, de la que tanto necesitaba la patria para poder alcanzar de nuevo la Historia que merecía. Es decir, el 98 se encontró con una España que necesitaba ser heroica para volver a ser España, pero no heroica al modo tradicional, medieval, batallador, cruento e inalcanzable, sino en el sentido moderno de la palabra, heroico en la cotidianidad, en el cumplimiento diario del deber. No hace falta que el Cid cabalgue de nuevo, sino que Cajal y Giner sigan lanzando consignas y consiguiendo discípulos, de ciencia y vida. Si lo pensamos bien, esa tercera salida del Quijote por la que advoca Unamuno no es una excursión encaminada hacia el triunfo o la conquista de ínsula alguna, sino hacia la conversión a la rectitud y al bien del hombre español. Al encontrarse con la abulia y el marasmo de los españoles de su época, los del 98 entendieron —y les guió el acierto— que la verdadera situación límite en la que suele darse el héroe histórico, era el estado de desesperación en

[33] Ibídem, *pp. 301-302.*

el que se encontraban y en el que vivían día a día los españoles de entonces, para resolver la cual no se necesitaba un héroe salvador a la antigua usanza —que por otra parte no tenían— capaz de conquistar un nuevo Imperio, sino un héroe intrahistórico, el antihéroe —que ellos adivinaron iba pronto a convertirse en centro y eje de la sociedad moderna— que día a día cumpliera con su deber de ciudadano honrado, de hombre auténtico, de verdadero patriota, haciendo historia a través de lo que ellos llamaron la intrahistoria. Esta fue la consigna y la semilla. El término y el concepto de intrahistoria sigue vigente, adquiriendo con los días, una mayor actualidad.

La ensoñación

La acción no produjo efecto; sólo quedaba
el ensueño.

J.V.

Y así fue, la acción política no produjo efecto inmediato; la protesta, la rebelión, la palabra acusadora, su dolor, las consignas lanzadas parecieron quedar en el aire, y el desencanto les llevó al ensueño. Después de predicar la reforma, de intentarla con todos los medios a su alcance y ver que la respuesta era negativa, ¿qué otro refugio les quedaba? Soñar. Y así lo hicieron. Y sin abandonar la lucha, el duro imperativo que traducía su pensar fue sustituido por el deseo —tan fervoroso como aquél— convertido en ruego. Algunos llegaron casi a contemporizar. Cansado su espíritu de tanta batalla, todos soñaron. Y soñaron lo que todo hombre sueña, que su sueño se hacía realidad.

Soñaron que el fracaso había sido un éxito. Dice Laín que debido al fracaso «habían sido condenados a la soledad por el tribunal del mundo propio» y añade «que se evadieron del fracaso hacia el ensueño porque supieron excavar en el suelo de su propia soledad hasta hallar la vena siempre preciosa que la soledad siempre contiene. *«Quand a de conseils seul en donne la solitud...»*, dice Laín citando a Mallarmé. Escucharon en el silencio el consejo y esto les libró de caer en el resentimiento. Triunfadores en el campo literario, cumplida su vocación, después de aquilatar y embellecer sus proyectos juveniles sobre España los convirtieron en sueños y su crítica, que les acompañó siempre, ya no fue hecha «desde la situación caminante del reformador, sino desde la situación contemplativa del soñador que ha dado forma acabada a su propio ensueño».[34]

¡Qué gran verdad la que acaba de expresar Pedro Laín Entralgo! Para redondearla comentar el autor el famoso retrato del caballero enlutado de Azorín, símbolo perfecto del ensueño, retirado, pensativo y ensimismado del que Machado dirá: «¿Por qué le hará llorar el son de la marmita y el ascua del hogar?» Yo me pregunto: ¿Qué otra cosa podían hacer los también ensimismados del 98 para olvidarse de la circunstancia vital que les tocó en suerte sino llorar sus sueños y vivir con ellos y de ellos? No les satisface el mundo real, su «hogar» y su «marmita», y por medio del ensueño intentan la evasión hacia el que su ideal les fabrica. No será fácil la fuga. La realidad apenas admite cambio

[34] Ibídem, *p. 319.*

alguno. Nadie es capaz de crear. Al hombre, a lo sumo, se le ha concedido combinar, combinaciones que sólo puede realizar con aquelló que le fue concedido sin contar con su voluntad. La negación del mundo, que apenas resiste la más leve mutación, es imposible. Como dice Laín: «El soñador, en suma, edifica sus sueños *transmutando* los elementos del mundo real en esencias y conceptos, figuras o sentimientos». Y así transcurrieron las vidas de aquellas almas egregias «transmutando» los elementos que conformaban la patria en ruinas en otros capaces de devolverla al esplendor de un pretérito glorioso. El ensueño fue su gran arma y su única alternativa.

Pero veamos cuál fue el contenido de su sueño. Como siempre salir de la realidad para que se cumpla el deseo. ¿Y cómo era «su» realidad? Dice Azorín: «En realidad la vida no es más que la representación que tenemos de ella». Ha leído a Schopenhauer y sus teorías constituyen —a este respecto— el nexo de unión con sus compañeros. Y aunque quizás con esto sólo descubra el Mediterráneo me siento obligado a decir que «el mundo como voluntad y representación» tuvo un papel decisivo en el por qué y el cómo de los sueños y ensueños de aquel grupo de escritores. Si el mundo es en realidad la representación que de él tenemos, representémoslo como queremos que sea, y no como es, pues éste, junto a la circunstancia que nos ha tocado vivir, no nos es grato. La predisposición al ensueño es clara. No creo que haya otro modo que el de soñar para cambiar «ipso facto» la realidad que nos circunda. Y los del 98, conscientes de ello, se entregan a soñar, despiertos, su sueño. Pero, ¿qué clase de sueño es éste? Contesta Laín, «no son los suyos ensueños etéreos y vagos, como los del romanticismo nórdico, sino corpóreos y reciamente estructurados». [35] Veámoslo.

La tierra

Es el primero y obviamente de gran importancia. Como ya hemos visto, se nos da una nueva lectura del paisaje. «Su hastío de la Historia les lleva a buscar en la naturaleza el apoyo de su existencia.» Y Unamuno dirá: «es sumergirse en el paisaje lo que nos hace recobrar la fe en un dichoso porvenir de España». La visión machadiana de la tierra será una transfiguración lírica, soñadora de la realidad objetiva. Machado, que a mi entender en este capítulo le arrebata el liderazgo a Unamuno, es sin duda el más soñador de todos. En Machado hasta las cosas sueñan. De todos modos, la tierra que nos ofrece el 98, casi en su integridad, es una tierra soñada, un paisaje engendrado por el deseo, que sólo interpretándolo como parte de ensueño adquiere su verdadero significado. No insistiremos en este concepto porque ya lo hicimos antes cuando hablamos del paisaje.

El hombre soñado

El hombre es el segundo estamento real que compone la imagen de España. ¿Cómo ven al español coetáneo los del 98? Dice Laín: «El espejo en que tan variada realidad se ordena y tipifica es a veces la crítica, la invención literaria otras». Los dos procesos les llevan a la misma meta, «la descripción de la peculiaridad que distingue a los restantes tipos humanos del español real».[36] ¿Pero es al español real a quien prestan su aten-

[35] Ibídem, *p. 349.*
[36] Ibídem, *p. 372.*

ción los noventayochistas? Después de leer el apartado decidí titularlo «El hombre soñado», porque creo que queda así definido. El mismo autor me dio la idea cuando al hablar del español real dice: «No es éste, sin embargo, el que habita la España soñada por los literatos del 98. Es el habitador de esa España un español ideal, cuyas notas distintivas están obtenidas por la lixiviación onírica —si se me permite hablar así— de las que todos ellos ha observado en el español real. Han lixiviado al español real, al tipo descrito como español real, con las aguas lustrales del ensueño; han separado así el oro de la escoria, y con el oro restante cincelan la maravillosa figura de un español posible y soñado».[37] Es decir, han visto y conformado al hombre español con una mirada preñada de ideas personales que les habían llevado hasta soñarlo, y la figura trazada no es la del español real sino la del ideal y soñado. Pero como en realidad este hombre ideal no existe —«Hominem non habeo» hubieran podido repetir los del 98— hay que buscar un modelo a seguir en el pasado que sea capaz de sobrehumanizar al español actual y un hombre que no fuera, como Cristo, también Dios. Sólo quedaba un «capestader» (catalán por jefe, caudillo, héroe, portavoz de una idea) hacia donde volver la vista, el héroe español por excelencia, el mito que constituye la esencia del alma ibérica; Don Quijote de la Mancha, nuestro Ulises, *Hijo de España,* como Cristo había sido *Hijo del Hombre.* Ahí estaba la redención de la patria, que sólo así podía cumplirse. España había encontrado un redentor. Alonso Quijano el Bueno fue el arquetipo sobre el que iba a configurarse el español deseado. Alta era la cima, pero necesaria e inevitable, pues el Caballero reúne todas las condiciones exigidas; además es bueno es emprendedor y no abúlico, esperanzado y no abatido, noble y no mezquino, patriota y no «patriotero», libre —en contraste con el esclavo en que se había convertido el español finisecular desde el famoso «Vivan las caenas»—, lleno de ideales, su espada hiende los cielos de la Castilla más ancha en defensa de los que «padecen hambre y sed de justicia», apenas sonríe y jamás se acuerda (al contrario del típico español decimonónico) del Pan y de los Toros. Como no tiene vanidad, no es pesimista como lo fueron sus compatriotas del desastre, sino que teniendo plena consciencia de que le acompaña el deseo del bien, sabe que tarde o temprano ganará la batalla emprendida para enderezar los entuertos de los hombres, para combatir con las máquinas que, con asombrosa clarividencia, vio que eran gigantes que un día se rebelarían contra sus inventores. Ademas, amaba a Dulcinea, y su amor era inmarcesible. Es la quijotización del hombre español. Laín abunda en la idea al decir hablando del problema: «Los hombres, refiriéndose a los España, a los que buena falta les hacía la locura, siempre al bien dirigida, del último caballero andante».

El pasado

Al hablar del tercer estamento, éste ya real, dice Laín: «¿Será meramente estética la causa de tal dilección? ¿No habrá junto a la razón estética, debajo de ella, tal vez una razón histórica y española?»[38] Según el historiador, los del 98, al enfrentarse con

[37] Ibídem, *p. 372.*
[38] Ibídem, *p. 398.*

la situación histórica de España, se encuentran con una nación dividida entre los que se llaman tradicionalistas y los que forman el partido progresista. Los primeros por encasillados no les sirven, y los segundos por miméticos de Francia e Inglaterra tampoco. Es entonces cuando inventan un nuevo partido, yo diría una nueva forma de pensar, *el tradicionalismo primitivo o medieval,* soñando con una España originaria y pura «en el que apoyan la ineludible necesidad del pasado que tiene el hombre. Este manantial de la historia de España sólo puede brotar de Castilla, ''esa Castilla virginal y auténtica'' donde se encuentra ''la sencillez y espontaneidad de los primitivos''». «El mito de Don Quijote y el de Castilla son en efecto, los dos grandes recursos de energía espiritual que nos han legado a los españoles los soñadores del 98».[39] Basándose en esta visión histórica, los hombres de aquella generación trabajan y luchan por un futuro mejor.

El futuro

En tres conceptos basa Laín Entralgo su meditación sobre la idea que del futuro tiene el 98: el proyecto, el ensueño y la esperanza religiosa. «El proyecto» es una esperanza terrenal próximamente posible. El ensueño es una esperanza terrenal muy remotamente probable, imposible casi, esto es, utópica. «La esperanza religiosa» consiste en situar lo que se espera —la propia felicidad, en último extremo— en una zona de la realidad rigurosamente transhistórica, escatológica, en la cual se cree. [40] Los noventayochistas llegan al «proyecto a través del ensueño con el que logran evadirse del presente». Estos ensueños, siempre según Laín, son semiutópicos y semiucrónicos (un poco fuera de la realidad y el tiempo). Por ejemplo, Unamuno vive en un futuro entre histórico y escatológico, más que en un presente real. Dentro de su existencia cotidiana alienta siempre «un espíritu encendido y lírico cuyo mundo era el de todos los poetas cuando lo son de veras: la humanidad permanente y el futuro»,[41] es decir, lo que el hombre es y lo que quiere llegar a ser, «Sube, sube, pues, para que te broten alas, porque deseando volar te brotarán» dice en el ensayo «¡Adentro!» Y es que Unamuno contaba siempre con llegar a la «sobrevida». También soñaba con llegar a la libertad y su futuro se conformaba con la idea de que «cada cual se desarrolle como ''él es''» y con la inquietud por cambiar «el cambio provechoso», el chapuzarse en el propio pueblo; «la intrahistoria», la colaboración; «los hombres y los pueblos se rediman unos por otros», no hay posibilidad de autoredención. De todo esto arranca el futuro de España que hemos de crear con el recuerdo y la esperanza. El resumen lo entresaca Laín del libro esencial para el estudio del tema, *En torno al casticismo,* en donde se nos da el protagonista, el método y la meta. Después, Unamuno, como un crustáceo, se encerrará en sí mismo y en sus ideas y pedirá que dejen dormir a Sancho su sueño lento, oscuro y monótono, «y que no lo sacrifiquen al progreso, por Dios que no lo sacrifiquen al progreso», equivalente al tan criticado, «Qué inventen ellos», llevando las cosas a un extremo del cual se arrepentiría don Miguel para adoptar más tarde

39 Ibídem, *p. 409.*
40 Ibídem, *p. 410.*
41 Ibídem, *p. 411.*

una postura ecléctica: Europeizarnos pero «haciéndoles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo». Y tenía razón. No se puede perder la personalidad a cambio de un futuro brillante, aunque tampoco es preciso imponer esta personalidad a nadie. Creo que por este procedimiento, España ha ido adquiriendo más importancia cada día en el concierto europeo y la esperanza sigue viva hoy. Diremos con Unamuno que «la esperanza, como la fe, crea su objeto». Al igual que el gran ensayista, también sus compañeros de generación han soñado el porvenir de España. «El hombre es un animal de ciencia y de orden», dirá Azorín. El futuro ha de basarse en estas dos virtudes. Y hablando de la Historia de España: «Lo inacabado tiene un profundo encanto. Esta fuerza rota, este impulso interrumpido, este vuelo detenido ¿qué hubiera podido ser y dónde hubiera podido llegar?» Que tome el lector el hilo donde lo dejaron aquellos hombres de los siglos dorados y continúen el magnífico tapiz, cuyo tejido, circunstancias adversas interrumpieron.

Recoge Laín las opiniones referentes al tema del resto de los escritores del 98, y al llegar a Machado, el análisis se torna más profundo y detenido. En Machado el tema de Castilla-España es omnipresente. Tres textos aduce Laín como tema de su preocupación por España y su futuro. El primero reza así:

Salud, paz española,
si no eres paz cobarde, sino desdén y orgullo.
Si eres desdén y orgullo, valor de ti, si bruñes
en esa paz, valiente, la enmohecida espada,
para tenerla limpia, sin tacha, cuando empuñes
el arma de tu vieja panoplia arrinconada;
si pules y acicalas tus hierros para, un día,
vestir de luz y erguida: «Heme aquí, pues, España,
en alma y cuerpo, toda, para una guerra mía,
heme aquí, pues, vestida para la propia hazaña»,
decir...

Comenta nuestro autor, «quiere Machado que sea (España) la sal de la humanidad, la conciencia limpia en que los hombres se sonrojen de sus odios y concupiscencias:

vergüenza humana de esos rencores cabezudos
con que se matan miles de avaros mercaderes P. C., pág. 239.

En el segundo «la quiere meditabunda, Marta y María de la Historia Universal». Yo añadiría que joven, activa, valiente, enraizada en el pasado, castiza en su raza, pensante y decidida.

Mas otra España nace,
la España del cincel y de la maza,
con esa eterna juventud que se hace
del pasado macizo de la raza.
Una España implacable y redentora,
España que alborea
con un hacha en la mano vengadora,
España de la rabia y de la idea.

Y finalmente también libre, universal, al concierto europeo incorporada después de haber acabado con la inquisición que el segundo de los Austrias desde el Escorial impusiera:

Y que Felipe austero
al borde de su regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura
y bendiga la prole de Lutero.

El último verso tiene un especial y profundo significado que Laín traduce así: «Que un nuevo Escorial del espíritu sea edificado». Se podría aducir que, con su verso, Machado se acerca, casi se adhiere, a la doctrina que informa el pensamiento religioso de la Institución Libre de Enseñanza: el Krausismo, cuya aceptación se ve clara en el resto del poema. De acuerdo con Laín en que esta obra de aceptación no ha de ser alemana ni protestante, sino que ha de realizarse por medio de la conversión peculiar de estas ideas foráneas a nuestra idiosincracia, como así fue, como siempre fuera. No es España país propicio a la copia servil. Habla Laín Entralgo: «La España del 98 se encontró con el dilema de encerrarse en sí misma y quedarse para siempre en su Siglo de Oro con lo que era imposible asimilar *españolamente* el alimento histórico ofrecido por el mundo moderno recreando y aprovechando todo lo que de *españolamente* aprovechable pudiera hallarse en ese mundo». Los hombres del 98 se decidieron por la segunda opción y advocaron por un futuro español europeizado.

Prosigue Laín con perfecta lógica. «El problema queda ahora reducido, ya se ve, al modo de entender la palabra "españolamente"». Y aquí entra de lleno en el tercer concepto enunciado posteriormente: «la esperanza religiosa». Unamuno, Ganivet y Antonio Machado («Esa tu filosofía... gran don Miguel es la mía») la entienden de *un modo vagamente cristiano,* separado muchas veces de la ortodoxia católica, mas no situado frente a ella con el criterio denegador de disidente fanático. Creo, decía el pobre Antonio Machado

en una fe que nace
cuando se busca a Dios y no se alcanza P. C., pág. 234.

y cuando confiesa la existencia de sangre jacobina —unas gotas— en sus venas, lo hace como si el alma del poeta se ruborizase, como si eso fuera un pecado poético.

Hay en mis venas gotas de sangre jacobina,
pero mi verso brota de manantial sereno.

«"Pero..." En esa palabra está todo lo que Antonio Machado pudo ser y no fue».[42]

Después de leer detenidamente este análisis que del significado del vocablo *españolamente* hace Pedro Laín, vemos que el problema, como él dice, es arduo y queda sin resolver. El historiador-filósofo adopta la postura católica en el estudio de los textos y los hechos que éstos traducen, lo que me parece muy lícito, pues católico es Laín Entralgo. Sin embargo a mí, que también lo soy, me parece que su visión es a veces unilateral y deja ver con claridad que no se había producido aún el Segundo Concilio Ecuménico. Por ejemplo; la frase referida a *españolamente* reza: «la entiende de un modo vagamente cristiano, separado muchas veces de la ortodoxia católica, mas no situado frente a ella con el criterio denegador del disidente fanático» encierra tres conceptos, tres ideas claras con dos de las cuales, las dos últimas estoy de acuerdo, pero no con

[42] Ibídem, *p. 443.*

la primera. Creo que parodiando a Machado se puede decir de él como de Unamuno, que son en el buen sentido de la palabra cristianos, y no de un modo vago sino en el más definido, es decir, en el modo de pensar y actuar, en el modo de vivir. Y sino ahí está para probarlo su doctrina y su conducta destilando auténtico cristianismo. Tampoco veo, con la claridad necesaria, por qué Laín llama a Machado «el pobre Antonio Machado» intentando una justificación del apelativo en dos de sus versos: «en una fe que nace / cuando se busca a Dios y no se alcanza», versos que no sólo nos indican ninguna pobreza en don Antonio, sino que revelan su gran riqueza de espíritu, la gran verdad del hombre que busca a Dios y no lo encuentra, como a otros tantos y tantos seres humanos. Rico don Antonio Machado que tiene una fe que duda, y por lo tanto está viva, y dedica su vida a la búsqueda de un Dios en cuya posesión no se cree nunca por humildad y bien entendido cristianismo. Tampoco Cristo se creyó nunca, a pesar de su filiación, en la posesión de Dios y se limitó a una evangelización ejemplar, obediente al resultado de su oración esperanzada, pero sin tratar de «alcanzar» al Padre. Así pues, pienso que la afirmación que hace Machado está dentro de las coordenadas cristianas y es válida para los seguidores de Cristo. Y sigamos con los versos que a continuación trascribe Laín Entralgo y su comentario sobre el «pero...». Ser poeta y tener unas gotas de sangre jacobina no son, a mi entender, antinomias, sino todo lo contrario, por lo que no creo Machado pudiera avergonzarse de ello. Todo poeta, necesita, con su inevitable rebeldía, hacer su pequeña revolución. No veo pues lo del «sonrojo poético» al que alude Laín ante la afirmación machadiana. Pienso que don Antonio en vez de sonrojarse lo que hace es enorgullecerse de sus antepasados anticonformistas y liberales de los que ha heredado sus ideas, aunque al poeta dé preferencia a la serenidad de su verso. Pedro Laín busca en el «pero...» del verso la explicación de la personalidad de Machado al decir «En esa palabra está todo lo que Antonio Machado pudo ser y no fue». Antes que nada vaya mi admiración y mi respeto por el maestro y amigo, pero pienso que en ese «pero...» va implícito una gran parte de lo que Antonio Machado fue y sigue siendo: el hombre auténtico, capaz de la revolución más serena a través de la expresión poética, sólo obediente a los dictados del corazón. No sé si esta opinión será en exceso aventurada o tal vez errónea, pero sólo como contribución a un mayor acercamiento a la verdad la expongo.

El libro *La Generación del 98* termina con un párrafo escueto en el que se resume lo antes expuesto y que es revelador por esquemático y jerarquizado en cuanto a la importancia de las ideas, mitos y ámbito, que constituyen el ensueño de España. Lo trascribimos íntegramente:

Han desfilado ante nuestros ojos los ensueños de España que imaginaron los escritores del 98. En el alma de todos tiene ese ensueño la misma estructura: una tierra, unos hombres, un pasado y un futuro posible se articulan mutuamente y se codeterminan dentro de la radical unidad de la España soñada. Tres mitos históricos debemos al ensueño de esta generación, y los tres van a operar visible o invisiblemente sobre los españoles que tras ella despiertan a la historia de España: el mito de Castilla, la tercera salida de Don Quijote y una España venidera en la que se han de enlazar nupcial y fecundamente su peculiaridad histórica e intrahistórica y las exigencias de la actualidad universal. En el orden de la creación intelectual, y con criterio ortodoxamente católico, es Menéndez Pelayo el primer soñador de esa España. Luego vienen los hombres del 98, y ellos amplian el ámbito del ensueño a todas las actividades en que se distiende íntima y socialmente la existencia del hombre: la creación artística, el pensamiento, el idioma, la ciencia, la convivencia social. Más tarde, vendrán y vendremos otros. Cada uno interpretará

a su modo los mitos recién creados. Sobre el alma de todos, sépanlo o no lo sepan, gravitará el peso, dulce y desazonante a la vez, del ensueño que inventó en el filo de los siglos XIX y XX una parva gavilla de españoles egregios.[43]

No me resisto a transcribir lo que creo es esencial en el magnífico libro de Laín: «Desde la verdad y hacia la verdad está esto escrito y yo pienso, allá en lo íntimo de mi corazón, que a los del 98 les hubiera gustado ser así definidos, "parva gavilla de españoles egregios"». Ni sobra ni falta una palabra, y lo que es más importante, su adecuación al sujeto definido es perfecta e irreprochable, la única que ellos hubieran quizá aceptado allá en lo íntimo de su conciencia.

Epílogo en tres actos

Y acabamos el trabajo, trazando un círculo azoriniano, por donde lo habíamos empezado en el «Epílogo en tres actos». Aún le quedaba algo que añadir a Laín para llevar a feliz término su exhaustivo trabajo. Faltaba que Machado pudiera decir: «mas cada cual el rumbo siguió de su locura», refiriéndose a la locura del ensueño que les animaba, y también que Unamuno, siempre desgarrado, les gritaba a los españoles, «¿Hemos encontrado a la patria? No, no la hemos encontrado. ¿Cuál fue nuestro pecado? Partimos a buscar una patria, no una hermandad». Que acertada visión la de Unamuno. El español sincero, ante la contemplación del panorama que le ofrece su patria, ha de confesar que «se ha quedado sin patria ni hermandad». No era ése su sueño. Quizás se diera cuenta tarde, pero se la dio de que sin hermandad no se puede hacer patria. Y soñó. Y su sueño sigue siendo válido. Dos capítulos, uno titulado «Quod erat demostrandum» inicio de este trabajo y otro que reza «Otra vez Castilla» dan feliz término al libro estudiado. En ellos, el autor comulga en fondo y forma con los hombres cuya biografía magistralmente traza. Esta conjunción era necesaria porque si el pensamiento de Laín fluye por cauces similares a los del 98, la forma, que es sólo el fondo aflorando a la superficie, tenía que ser también la misma. Representa este capítulo una declaración abierta y noble de la unisonidad anímica, sobre todo en lo que a la esperanza atañe, del biógrafo y los biografiados. «Pero quien antes de morir supo vivir con decoro y soñar noblemente ése no muere sin patria ni hermandad», «lo que fue sueño vive y vivirá siempre en la hermandad de cuantos sueñan hoy y sueñan mañana la existencia de una España limpia y ejemplar.»[44]

No será fácil añadir algo a lo ya dicho por Laín, queremos sin embargo decir que el erudito tiene un propósito que es no sólo «contar lo que pasó» como cualquier historiador objetivo sino probar, esgrimiendo toda clase de argumentos, que el grupo de escritores que se agrupan alrededor de la fecha 1898 constituyen una verdadera Generación. Y esto queramos o no lleva implícito miras más altas, dificultades mayores. Laín Entralgo consigue establecer una espíritu generacional basándose en un análisis y una confrontación del parecido ideológico y la equiparación de conducta que animó la obra y la vida de los hombres del 98. A lo largo del tratado hemos visto que no todos los escritores biografiados tienen un pensamiento común, una total coincidencia ideológica ante los problemas que su circunstancia les plantea, pero después de la lectura dete-

[43] Ibídem, *p. 444.*
[44] Ibídem, *p. 451.*

nida del estudio de Laín resulta obvio a la vez que gratificante que se ha logrado una exhaustiva recopilación de textos definidores y definitivos, más una significativa serie de datos, los más representativos de su obra y vida, que constituyeron el fondo común de su pensar, la esencia de su filosofía, por lo que fueron marcando los cauces por los que transcurrió su vida. Esta comunión de ideas y actitudes esenciales nos permiten afirmar la existencia de un grupo coherente de escritores que agrupados alrededor del desastre, del que tomaron su nombre, constituyen lo que se puede llamar con toda propiedad La Generación de 1898.

Sólo queda recopilar las características mencionadas por Laín Entralgo como comunes a la Generación y ver si podemos aportar alguna más surgida durante cerca de seis lustros de docencia.

Comienza Laín su peregrinación por el paisaje y afirma:

1. Los escritores del 98 descubren e inventan el paisaje de Castilla.

2. Lo describen de un modo subjetivo, relacionándolo con los hombres que lo habitaron y su conducta histórica. Hacen una lectura subjetiva del paisaje. Estamos ante el impresionismo.

En el apartado de este capítulo titulado «Los hombres del 98» se nos entregan dos datos más:

1.° Todos triunfan en la palestra literaria entre 1890 y 1905.

2.° Se enumeran con detalle los miembros de la generación;

En el capítulo II «¿Generación del 98?», a través del estudio de Pedro Salinas sobre las características generacionales, llegamos a concluir que:

1.° Existe una cronología coincidente en cuanto a nacimiento y triunfo literario.

2.° El autodidactismo es el denominante común que tipifica la educación de todos ellos.

3.° Hay una relación personal que se traduce en actos públicos realizados conjuntamente.

4.° Una serie de acontecimientos históricos influyen en su trayectoria vital y creadora de manera singular.

5.° Tienen un caudillo junto al que agruparse: Nietzsche.

6.° Se denota la posibilidad de un lenguaje generacional.

7.° Se protesta contra el anquilosamiento de la generación anterior. Protesta obvia en postura y pensamiento.

Nuevos datos aporta el capítulo «De limo terrae»: los geográficos:

1.° Nacen, sin excepción, en la periferia de España.

2.° La adopción de Castilla como representación de la patria es unánime.

Del magistral capítulo «El sabor de la historia» se puede concretar:

1.° La lucha contra la abulia y el marasmo.

2.° El historicismo.

3.° El autodidactismo ya mencionado, que aquí se estudia en toda su extensión y profundidad.

4.° El europeísmo a veces proclamado.

5.° El problema religioso patente en casi todos ellos, en el que se inicia un incipiente existencialismo.

De «Amor amargo» deducimos que su amargo amor les llevó a ser:

1.° Críticos esperanzados, como corresponde a toda generación alimentada por un desastre nacional.

2.° Esta crítica la decide «el peso de la historia», lo que confirma la tesis de su historicismo.

En «Historia sin Historia» se explica con toda claridad el concepto peculiar que de la Historia tuvieron aquellos hombres, y se introduce un término y un concepto definidor que ellos acuñaron: la intrahistoria.

Y de la «intrahistoria» pasamos al ensueño, el último refugio que les queda:

1.° Es el ensueño lo que da carácter a la vida y el arte en el 98, y sueñan para liberarse de la triste realidad con una patria primitiva, originaria y pura, basando sus vidas en el proyecto y la esperanza (que sus creencias les proporcionan).

Estas son en definitiva las características que se coligen del estudio de Laín Entralgo sobre la Generación de 1898.

Poco tenemos que añadir a lo dicho por el maestro. Alguna ligera variante surgida durante los años de discusión en clase.

Digamos, parodiando a Unamuno, que en su patriotismo exagerado, les duele España, pero no por eso son particularistas y patrioteros, sino individualistas y patriotas. Y hemos explicado ya estos cuatro conceptos.

No les falta la fe en el futuro de la patria, que puede salvarse por la intrahistoria.

Para alcanzar este futuro, España debe integrarse en el concierto europeo, sin perder sus características étnicas. Hablamos de la «europeización».(¡Qué sorprendidos se quedarían los del 98 al ver que España está en peligro de perder su identidad no por incorporarse al concierto europeo sino por influencias foráneas de todas clases y que en la mayoría de los casos son ajenas a Europa!)

Son hombres de gran vida interior: interioristas. Aunque críticos, no se ofrecen soluciones prácticas a los problemas que afectan a la patria.

Es claro el abandono del Modernismo y la creación de un nuevo estilo directo, sencillo, carente de retórica, como corresponde a cualquier generación de postguerra.

Son creadores polifacéticos, pues cultivan todos los géneros literarios, aunque a cada uno le corresponda la representación de alguno específico. Unamuno es el ensayo, Baroja la novela, Valle-Inclán el teatro, Machado la poesía, Azorín la depuración del lenguaje: el estilo.

También quisiéramos mencionar la celebración de los distintos actos públicos en los que participó la mayoría más representativa de la Generación: la manifestación pro movimiento al soldado desconocido, el homenaje a Larra y el banquete de Aranjuez, para celebrar la publicación de la novela de Baroja, *Camino de perfección.*

Queremos dar alguna otra idea común al pensamiento del 98, aunque no sea tan obvia y se preste a posible discusión. Sobre todo en Unamuno, Baroja y Machado todo está en el hombre y el hombre es todo. Esta idea les acerca al existencialismo de Kirkegaard, cuyas teorías conocían muy bien. Podíamos, pues, decir que el existencialismo presartriano influye en sus escritos de un modo decisivo, aunque no forme en ellos un cuerpo de doctrina.

Algo más nos interesaría destacar y es que la Generación del 98 reúne las características esenciales de toda generación de postguerra: en el caso que nos ocupa más obvias, ya que corona un proceso de decadencia iniciado dos siglos antes que culmina con el desastre. Se quieren ganar nuevas batallas con plumas y espadas —sobre todo con las primeras— porque se anhela volver a los siglos del dorado esplendor.

También queremos decir que es una Generación eminentemente ensayista. El ensayo es primordial y constituye la esencia de su pensamiento. En la novela o en el teatro el autor acaba, muchas veces, por identificarse con los personajes, con los tipos recreados, y no es esto lo que buscan los del 98. El intento es que los lectores se identifiquen con sus ideas, sin que se erosione el carácter de los mismos, y esto les lleva a convertir en ensayo gran parte de los géneros cultivados. Casi podrían haber gritado con Elías Canetti, «El Estado debería prohibir las novelas». Baste recordar la novela de Unamuno o Baroja, y la poesía de Machado, el último teatro de Valle-Inclán, para convencernos de esta verdad. Son pues, con ciertas excepciones, ensayistas. Se les puede aplicar para definirlo, el párrafo del profesor Tierno Galván de su artículo «El intelectual y el ensayo», publicado en «El País» del 26 de julio de 1983: «Sin embargo al caer las grandes seguridades y ponerse en tela de juicio los supuestos, iniciáronse los ensayos en cuanto modo generalizado de expresarse el intelectual, que a su vez florece como culto impuesto por un subterráneo aunque acuciante descontento. Así el grupo universitario que llamamos Generación del 98 defínese fundamentalmente por el ensayo. Todos fueron antes que otra cosa ensayistas».

No quiero dar un resumen de lo ya apuntado; sólo sería una lista de hechos e ideas esenciales de la Generación. (Y si no que alguien me dé las reglas necesarias para transmitir la verdad, que piensa poseer el escritor, a los posibles lectores como si de una fotografía se tratara. No se consiguió aún la fórmula.) Sólo queda resignarse a decir lo que se intenta decir —contando con la traición de la palabra siempre rebelde— y confiar después en la capacidad de captación y asimilación del que lee. Concebir otro proyecto es inútil. Al trabajo pues, y que cada uno saque sus consecuencias, una vez recogidos los elementos con que cuenta, después de esta lectura, que espero le ayuden a entender, no a definir, este tercer Siglo de Oro de nuestra literatura.

Sólo quisiera añadir que el 98 es el resultado de una situación y un momento histórico que no admitía otra actitud. *The Theory of The Challenge and The Response*, de Arnold Toynbee, comentada ampliamente después en España por Ortega y Gasset, puede servirnos de gran ayuda para el entendimiento del pensar y actuar de esta Generación. El grupo del 98 se encuadra de lleno dentro de esta teoría, pues no es más que una respuesta a un reto que le impuso la circunstancia histórico-social que le tocó vivir. El desastre del 98 fue el reto, la respuesta la dio la Generación que de aquel acontecer tomó su nombre.

Ya lo dije. Poco habría que añadir a lo expuesto, pues pocos resquicios quedaron sin escudriñar por la preclara mente del gran pensador, por la honrada y penetrante crítica del auténtico erudito que es Pedro Laín. Un día oí decir a un intelectual amigo, allá en la década de los 50, «lo que España necesita son muchos "Laínes"». Y los sigue necesitando.

José Vidal Bernabeu

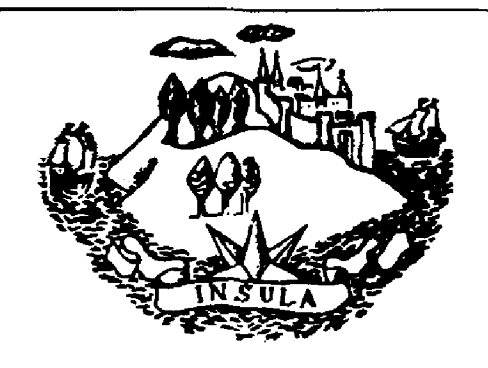
LETRA INTERNACIONAL

NUMERO 5 (PRIMAVERA 87)

Ricardo Cid Cañaveral: Por la política a la locura/ Sobre la información.
François George: Monólogo invectivo.
André Comte-Sponville: El bueno, el malo y el militante.
Anthony Barnett: Henry Moore: el perfil del trabajo.
Theodore Draper: Todos los hombres de Reagan.
Jorge G. Castañeda: México, el desafío democrático.
Adam Zagajewski: El discurso secreto del presidente.
Wole Soyinka: El pasado condiciona el presente.
Magaroh Maruyama: Diferentes paisajes mentales.
Kuniko Mukoda: Obra en un acto.
Rafael Pérez Estrada: In Memoriam/La visitación de Eros/ En la espera.
Ivan Klima: El moderno apocalípsis de Karel Capek.
Modest Cuixart: El grito contra el estilo.
Miguel Espejo: El exilio y el reino.
Carlos Barral: Arco Iris.

Suscripción anual: 1.600 ptas.
Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30, 2.º. 28010 Madrid



INSULA

REVISTA DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Fundada por ENRIQUE CANITO
Director: JOSE LUIS CANO
Secretario: ANTONIO NUÑEZ
Redacción: CARLOS ALVAREZ-UDE

Números 476-477 **Julio-Agosto 1986**

CINCUENTENARIO VALLE-INCLAN (1866-1936)

Artículos de DRU DOUGHERTY, LAUREANO BONET, ADOLFO SOTELO VÁZQUEZ, LUIS T. GONZÁLEZ DEL VALLE, y JOSÉ MANUEL GARCÍA DE LA TORRE.

CINCUENTENARIO GARCIA LORCA (1898-1936)

Artículos de MIGUEL ENGUIDANOS, ANTONINA RODRIGO, JOSÉ MARÍA DE QUINTO, MARÍA CLEMENTA MILLÁN, KATHLEEN E. DAVIS, MIGUEL GARCÍA-POSADA, SULTANA WAHNON y GERARDO VELÁZQUEZ CUETO.

CINCUENTENARIO JOSE MARIA HINOJOSA (1904-1936)

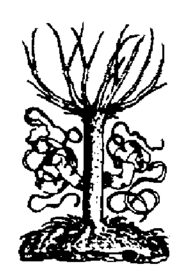
Artículos de JOSÉ TERUEL y JULIO NEIRA.
Además, artículos de JOSÉ ANGEL ASCUNCE ARRIETA, EMILIO MIRÓ, JULIÁN GALLEGO, y JOSÉ LUNA BORGE.
Poemas de JESÚS HILARIO TUNDIDOR, MARÍA VICTORIA ATENCIA y JUAN RUIZ PEÑA.
Cuentos de NAVY S.L. y JULIO CALVIÑO IGLESIAS.
Ilustraciones de RICARDO ZAMORANO.
Notas de lectura de DIEGO MARTINEZ TORRÓN, Mª CARMEN GONZÁLEZ MARÍN, JOSÉ ANTONIO MÍNGUEZ, ENRIQUE MOLINA CAMPOS, EUGENIO SUÁREZ-GALBÁN GUERRA, ANTONIO FERNÁNDEZ FERRER, ESTHER SÁNCHEZ-PARDO GARCÍA, JOSÉ GUTIÉRREZ, FRANCISCO RUIZ NOGUERA y VÍCTOR PEÑA.
Un volumen de 32 págs., 435 x 315 mm., 690 ptas. (Inc. IVA).

Precio de suscripción:

	ESPAÑA	EXTRANJERO
Año	3.445 ptas.	4.500 ptas. (32,50 $ USA)
Semestre	2.095 ptas.	2.700 ptas. (19,50 $ USA)
Número corriente	345 ptas.	450 ptas. (3,25 $ USA)
Año atrasado	4.345 ptas.	5.445 ptas. (40,00 $ USA)
Número atrasado	408 ptas.	525 ptas. (3,18 $ USA)

Redacción y Administración:
Carretera de Irún, Km. 12,200 (Variante de Fuencarral)
Teléfono 734 38 00
28049 MADRID



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

Arbor

Las páginas de ARBOR están abiertas para tender un puente entre "las dos culturas", para propiciar la comunicación entre las ciencias y las humanidades, y en especial para promover el estudio, la reflexión, el debate y la crítica en torno a la ciencia y la técnica, a sus dimensiones sociales, culturales, educativas, políticas, históricas y filosóficas.

Director:
Miguel Angel Quintanilla

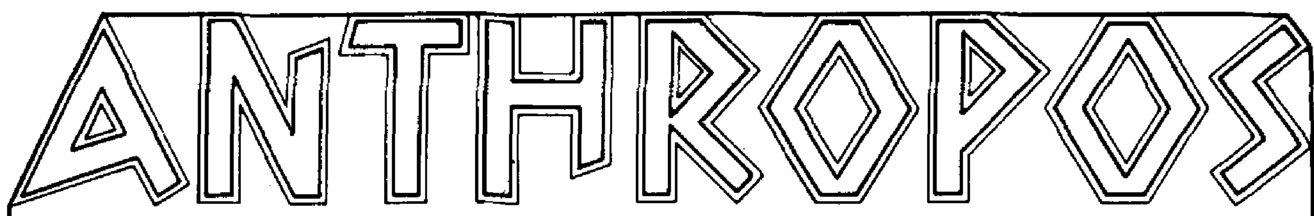
Comité de Redacción:
José Manuel Orza
Luis Alberto de Cuenca
Carlos Solís
Rafael Pardo
Eduardo Rodríguez Farré

Redacción:
Serrano, 127 - 28006 Madrid
Telf. (91) 261 66 51

Suscripciones:
Servicio de Publicaciones del CSIC.
Vitruvio, 8 - 28006 Madrid
Telf. (91) 261 28 33



ciencia, pensamiento y cultura



BOLETIN DE INFORMACION Y DOCUMENTACION

LA CULTURA INVENTA Y CREA TRABAJO

Publicación Documental que tiene por objeto el **Estudio de la Obra Intelectual** de los centros básicos de acción y experiencia como agentes creadores de nuestra cultura científica actual, investigando, al mismo tiempo, su génesis en la tradición histórica.

El eje de la Publicación es siempre un **AUTOR/TEMA MONOGRÁFICO**, o un Centro de Investigación, del que se estudian tanto su biografía intelectual como los temas de su investigación y correspondiente verificación.

La **DOCUMENTACIÓN MONOGRÁFICA** se refiere al área temática de trabajo del autor, recogiendo los diversos aspectos actuales de su investigación, sus aplicaciones, sus ámbitos de estudio y la bibliografía correspondiente.

Publicación Imprescindible para Centros de Estudio, de Investigación; Bibliotecas, Ateneos; Centros de Educación y Formación, Institutos y, en general, para todas aquellas instituciones culturales o personas que entienden **la Cultura como Proyecto de Historia Crítica de la Producción Cultural.**

SELECCIÓN DE AUTORES/	TEMAS PUBLICADOS
Octavio PAZ	Bibliografía de y sobre Octavio Paz
Luis ROSALES	Bibliografía de y sobre Luis Rosales
Pablo PICASSO	Avance de Bibliografía hispánica sobre Picasso
Karl MARX	Bibliografía hispánica de Marx
Charles DARWIN-Faustino CORDÓN	Bibliografía hispánica sobre Darwin y el darwinismo
Salvador GINER	Sociología del conocimiento
Antoni JUTGLAR	COU. Libros de Texto
José Luis ABELLÁN	Introducción al pensamiento español contemporáneo (Siglo XX)
Juan David GARCÍA BACCA	Filosofía 1.er Ciclo (1)
Claudio ESTEVA FABREGAT	Filosofía 1.er Ciclo (y 2)
José M.ª LÓPEZ PIÑERO	La ciencia en la España de los siglos XVI y XVII
Alfonso E. PÉREZ SÁNCHEZ	Historia del Arte 1.er Ciclo (1)
Fernando CALVET	Bioquímica
Edgar MORIN	Sociología 1.er Ciclo
Emilio LLEDÓ	Filosofía del lenguaje
José A. GONZÁLEZ CASANOVA	Ciencias Políticas 1.er Ciclo
Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS	Filología clásica griega

AUTORES/	TEMAS EN PREPARACIÓN
Rafael ALBERTI	La Generación Poética de 1927
Manuel MARTÍN SERRANO	Ciencias de la Información
José Joaquín YARZA	Historia del Arte. Iconografía
Pablo IGLESIAS	El Socialismo en España
Francesc de B. MOLL	Lexicografía catalana

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

INFORMACIÓN Y SUSCRIPCIONES:
Enrique Granados, 114 08008 BARCELONA España
Tel.: (93) 217 25 45/2416 Télex: 51832 FSLW-E

EL UROGALLO

Revista literaria y cultural

N.º 14 JUNIO 1987

FERIA DEL LIBRO

• Todo sobre la Feria.
• Novedades editoriales.
• Artículos críticos de Javier Echeverría, Luis Alberto de Cuenca, Vicente Molina Foix, Luis Antonio de Villena, José Carlos Plaza, Jesús Pardo, Manuel Ortuño, José Manuel Morán, Julio Gil, José Jiménez y Emilio Pascual.

THOMAS BERNHARD

• Autobiografía.

TOROS

• Episodios pintorescos y extraordinarios de viejas corridas de toros.

CUADERNO DE EL UROGALLO
ESPECIAL NICARAGUA

• Colaboraciones de Salman Rushdie, José Coronel Urtecho y Sergio Ramírez.

SUSCRIPCIONES: c/ Carretas 12-5º5 28012 MADRID — Teléf. 231 01 03 y 232 62 82

DISCURSO LITERARIO

Revista de temas hispánicos

Director
JUAN MANUEL MARCOS
Oklahoma State University
Department of Foreign Languages and Literatures
Stilwater, Oklahoma 74078
Teléfono (405) 624-5825

INDICE

EDICIONES
Iberoamericanas
LIBROS EN CASTELLANO



Estudios de literatura española y francesa: siglos XVI y XVII. Homenaje a Horst Baader. Editado por Frauke Gewecke.
1984. aprox. 280 p., aprox. US$ 18,–

Ensayos de Edmond Cros, Stephen Gilman, Maurice Molho, J. V. Ricapito, Francisco Rico, Gonzalo Sobejano y otros.

Alejandro Losada, **La literatura en la sociedad de América Latina.** Perú y el Río de la Plata 1837–1880. 1983. 243 págs. (Editionen der Iberoamericana III, 9). US$ 10,–.

Este libro es el punto de partida de un amplio proyecto de una historia social de la literatura latinoamericana.

Víctor Farías, **Los manuscritos de Melquíades.** «Cien años de soledad», burguesía latinoamericana y dialéctica de la reproducción ampliada de negación.
1981. 404 págs. (Editionen der Iberoamericana III, 5). US$ 25,–.

«Una de las interpretaciones más sugestivas de **Cien años de soledad.** Su esfuerzo es realmente loable por el análisis meticuloso que produce uno de los estudios más serios sobre esta materia». Jesús Díaz Caballero, en:

Hispamérica, No. 36, 1983.

Karl Kohut (Ed.), **Escribir en París.** Entrevistas con Fernando Arrabal, Adelaide Blasquez, José Corrales Egea, Julio Cortázar, Augustín Gómez-Arcos, Juan Goytisolo, Augusto Roa Bastos, Severo Sarduy y Jorge Semprún.

Edición e introducción por Karl Kohut. 1983 286 págs. (Editionen der Iberoamericana I, Texte 3). US$ 10,–.

«Se trata de una rigorosa investigación y una pieza periodística magistral». Francisco Prieto, en: **Proceso** (México), 28. 5. 1984.

IBERO AMERICANA
LATEINAMERIKA · SPANIEN · PORTUGAL

IBEROAMERICANA, No. 21, 112 p., US$ 6,00.

IBEROAMERICANA es nuestra revista dedicada a la cultura, la literatura y la lengua de España, Portugal y América Latina. Se publica tres veces al año, y la dirigen los profesores Martin Franzbach, Karsten Garscha, Jürgen M. Meisel, Klaus Meyer-Minnemann y Dieter Reichhardt. La suscripción anual cuesta US$ 15,– más gastos de envío.

IBEROAMERICANA, No. 21 es un número temático sobre **Adquisición de lenguaje.** Se publican en portugués y en castellano estudios de Claudia de Lemos, M.C. Perroni, E.A. da Motta Maia, Teresa Jakobsen y Conxita Lleó.

En números anteriores se han publicado en castellano ensayos de Noé Jitrik, David Viñas, Fernando del Toro, Mabel Moraña, y otros.

Verlag Klaus Dieter Vervuert
Wielandstrasse 40, D-6000 Frankfurt, R.F.A.

NUEVA EPOCA DE

DOCUMENTACION IBEROAMERICANA

EDITADA POR EL CENTRO DE ALTOS ESTUDIOS HISPANICOS DEL INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA

Volúmenes trimestrales, dedicados a DOCUMENTOS y a HECHOS (Cronologías e información)

ENERO-MARZO 1986:

DOCUMENTOS:

- Discursos de Reagan ante el Congreso norteamericano y de Gorbachov ante el PCUS
- Programa del PC de la URSS: Política exterior
- Instrucción de la Santa Sede sobre «Libertad cristiana y Liberación»
- Declaraciones sobre Centroamérica de Caraballeda, Guatemala, Lima y Punta del Este
- Discursos de toma de posesión de los Presidentes Cerezo, de Guatemala, y Azcona, de Honduras
- Informe de Castro al III Congreso del PC de Cuba
- Reforma de la Reforma Agraria, primer proyecto de Constitución y declaración de principios de la Unión Nicaragüense Opositora, de Nicaragua
- Discursos de Alan García en Buenos Aires y Salta
- Carta abierta de Roa Bastos al pueblo de Paraguay

Y otros documentos

HECHOS:

- Cronologías de Iberoamérica, Centroamérica y todos los países
- Nuevos Presidentes en Guatemala y Honduras
- Distribución de la tierra y reforma agraria en Nicaragua
- La libertad de prensa en América
- Los planes «Austral» (Argentina) y «Cruzado» (Brasil)

Y otros datos

Pedidos a:

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
Avenida de los Reyes Católicos, 4 (Ciudad Universitaria)
28040 - MADRID (España)

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Revista de Economía Política

Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

Director: Aníbal Pinto

Consejo de Redacción: José Luis García Delgado, Adolfo Gurrieri, Juan Muñoz, Angel Serrano (Secretario de Redacción), Oscar Soberón, Augusto Mateus, Erik Calcagno (Argentina), Sergio Boisier y Carlos de Mattos (coordinadores del tema central).

N.° 10 **Julio-Diciembre 1986**

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: «DESARROLLO REGIONAL. NUEVOS DESAFIOS»

FIGURAS Y PENSAMIENTO

— Suscripción por cuatro números: España y Portugal, 3.600 pesetas ó 40 dólares; Europa, 45 dólares; América y resto del mundo, 50 dólares.
— Número suelto: 1.000 pesetas ó 12 dólares.
— Pago mediante talón nominativo a nombre de Pensamiento Iberoamericano.
— Redacción, administración y suscripciones:

Instituto de Cooperación Iberoamericana
Revista Pensamiento Iberoamericano
Teléf. 244 06 00 - Ext. 300
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID

CERVANTES Y LA LIBERTAD

LUIS ROSALES

Agotada hace tiempo la primera edición de esta obra, que data de 1960, se ofrece ahora la segunda, corregida por su autor. Desde el prólogo, de don Ramón Menéndez Pidal, se advierte la importancia que tiene la presente contribución a la extensa bibliografía cervantina, por la novedad de los enfoques críticos, la temática existencial que propone y el hecho de que su autor, además de consagrado ensayista, sea, quizás antes que otra cosa, un poeta.

El libro es la primera parte de una mayor consideración de la obra de Cervantes, y acota, en general, el dominio de «la libertad soñada».

En el tomo inicial, aborda Rosales la temática pormenorizada de la independencia como forma de la libertad, la evasión en tanto espíritu de la libertad, las relaciones entre el sueño y la vigilia y la figura de Dulcinea. Ello le permite discurrir acerca de problemas filosóficos como la historia, la alteridad, el amor, la vocación, la aventura, la esperanza y el heroísmo.

El segundo volumen se interna en una teoría del personaje, el quijotismo y el quijanismo, los vínculos entre libertad y naturaleza, las relaciones entre texto y libertad, la vigencia y la validez de las ideas, para dar lugar a un excurso sobre la filosofía de José Ortega y Gasset, en tanto aborda la libertad como un proyecto vital.

Dos volúmenes, con un total de 1.200 páginas: 4.200 pesetas.

Pedidos:

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID

ESTUDIOS DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

JOSE ANTONIO MARAVALL

Las series de estos «Estudios de Historia del pensamiento español» reúnen y distribuyen en tres grupos aproximadamente cincuenta trabajos. En ningún momento se deja de tomar en cuenta, en el plano de la mentalidad de cada época, la conexión con numerosas variables de la vida social, ni de atender a datos comparativos con la cultura de otros países.

SERIE PRIMERA
EDAD MEDIA

La serie primera contiene los dedicados a la Edad Media. Su primera edición apareció en 1967; la segunda, en 1973, con la incorporación de varios títulos nuevos; en la tercera se conservan los mismos, y se han añadido algunas notas al pie de página, con la noticia o el comentario de un cierto número de novedades bibliográficas aparecidas en los últimos años.

SERIE SEGUNDA
LA EPOCA DEL RENACIMIENTO

Sale a la luz por primera vez la serie segunda, que contiene trabajos dedicados todos al Renacimiento, desde sus primeras manifestaciones. Dentro del concepto general de la época en Europa, el autor considera el Renacimiento como más propiamente atenido a una fórmula de emulación que de imitación, lo que lleva a iniciar una visión de la marcha de la historia hacia adelante.

SERIE TERCERA
EL SIGLO DEL BARROCO

Esta serie por primera vez vio la luz en 1975 y, agotado hace ya tiempo, se ha querido esperar a su segunda edición hasta el momento, que hoy llega, de poder dar al público las tres series completas. Este volumen III recoge los estudios sobre el siglo XVII, preferentemente contemplado desde el punto de vista de su concepción como época del Barroco europeo.

Pedidos:

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
Avda. de los Reyes Católicos, 4
MADRID-3



Número 421/423 - Julio/Septiembre de 1985

HOMENAJE A JUAN RULFO

Colaboran: Jorge Enrique ADOUM, Isabel de ARMAS, Arturo AZUELA, María Luisa BASTOS, Liliana BEFUMO BOSCHI, Rosemarie BOLLINGER, Julio CALVIÑO IGLESIAS, Roberto CANTU, Manuel DURAN, Eduardo GALEANO, José Manuel GARCIA REY, José Carlos GONZALEZ BOIXO, Hugo GUTIERREZ VEGA, Amalia INIESTA, Elvira Dolores MAISON, Miguel MANRIQUE, Sabas MARTIN, Blas MATAMORO, Sonia MATTALIA, Enriqueta MORILLAS, Mario MUÑOZ, Juan Carlos ONETTI, José ORTEGA, Luis ORTEGA GALINDO, Miriana POLIC, Juan Octavio PRENZ, Juan QUINTANA, Manuel QUIROGA CLERIGO, Augusto ROA BASTOS, Pilar RODRIGUEZ ALONSO, Julio RODRIGUEZ LUIS, Jorge RODRIGUEZ PADRON, Gonzalo ROJAS, William ROWE, Amancio SABUGO ABRIL, Francisco Javier SATUE, Pablo SOROZABAL SERRANO, Eduardo TIJERAS y Benito VARELA JACOME.

Un volumen de 536 páginas P.V.P.: 1.500 pesetas.



Homenaje a García Lorca

Dos volúmenes. 840 páginas. Julio-Octubre 1986

Contiene:

Páginas rescatadas del poeta
Un reportaje a García Lorca y Neruda (1934)
Una partitura original de José María Gallardo
Aleluyas de Antonina Rodrigo dibujadas por Gallo

Ensayos firmados por: Manuel Alvar, Andrew W. Anderson, Manuel Antonio Arango, Carlos Areán, Isabel de Armas, Urszula Aszyk, Josep María Balcells, Valeriano Bozal, Giannina Braschi, Guillermo Cabrera Infante, Antonio Campoamor González, José Luis Cano, Juan Cano Ballesta, Francisco Caudet, Chas de Cruz, Fernando Charry Lara, Julio Calviño Iglesias, Andrew P. Debicki, Ricardo Domenech, Manuel Durán, Irma Emiliozzi, Luis Fernández Cifuentes, Luis García Montero, Miguel García Posada, Ian Gibson, Alfonso Gil, Sumner Greenfield, Anthony L. Geist, Virginia Higginbotham, César Leante, Dennis A. Klein, Juan Liscano, José, Agustín Mahieu, Sabas Martín, Luis Martínez Cuitiño, Héctor Martínez Ferrer, Christopher Maurer, María Clementa Millán, José Monleón, Carlos Monsivais, Darie Novaceanu, José Ortega, Christian de Paepe, Alejandro Paternain, Michele Ramond, Antonina Rodrigo, Manuel Ruano, José Rubia Barcia, Fanny Rubio, Amancio Sabugo Abril, José Sánchez Reboredo, Gonzalo Santonja, Francisco Javier Satué, María Cristina Sirimarco, Adolfo Sotelo Vázquez, Bárbara Stawicka-Muñoz, Eduardo Tijeras, Sarah Turel, Jorge Uscatescu, José Vila-San-Juan, Marcelino Villegas y Ramón Xirau.

Poemas de: Francisca Aguirre, Manuel Alvarez Ortega, Enrique Badosa, Gastón Baquero, Pablo del Barco, Francisco Bejarano, José María Bermejo, Eladio Cabañero, Jesús Cabrera Vidal, Alfonso Canales, Pureza Canelo, Antonio Cisneros, Juan Gustavo Cobo Borda, Antonio Colinas, Rafael de Cózar, Juan José Cuadros, Javier Egea, Antonio Fernández Molina, Félix Gabriel Flores, Antonio Gamoneda, José García Nieto, Ramón de Garciasol, Jacinto Luis Guereña, Hugo Gutiérrez Vega, Antonio Hernández, Clara Janés, Santos Juan, Roberto Juarroz, Juan Liscano, Leopoldo de Luis, Joaquín Márquez, Salustiano Masó, Enrique Molina, Rafael Morales, José Emilio Pacheco, Manuel Pacheco, Luis Pastori, Antonio Pereyra, Rafael Pérez Estrada, Juan Vicente Piqueras, Pedro Provencio, Juan Quintana, Manuel Quiroga, Fernando Quiñones; Manuel Ríos Ruiz, Héctor Rojas Herazo, Mariano Roldán, Antonio Romero Márquez, Manuel Salinas, Juvenal Soto, Rafael Soto Vergés, Juan José Téllez, Alberto Tugues, Arturo del Villar y Concha Zardoya.

Precio de los dos volúmenes: 2.500 pestas, IVA incluido



Contribución al estudio de la Generación del 98

VOLUMENES MONOGRAFICOS

ANTONIO MACHADO, núm. 11/12, 485 páginas, septiembre-octubre 1949 (agotado)

RAMIRO DE MAEZTU, núm. 33, julio de 1952 (agotado)

RAMON MENENDEZ PIDAL, núm. 238/240, 667 páginas, octubre-diciembre de 1969 (agotado)

RAMON DEL VALLE INCLAN, núm. 199/200, 553 páginas, julio-agosto de 1966 (agotado)

AZORIN, núm. 226/227, ocubre-noviembre de 1968. Colaboran, entre otros: Guillermo de Torre, Rafael Conte, José Antonio Maravall, Carlos Seco Serrano, Marie Andrée Ricau, Luis Sánchez Granjel, Robert Lott, Gonzalo Sobejano, Andrés Amorós, Mariano Baquero Goyanes, Inman Fox, Olga Kattan, Ricardo Doménech, José Luis Cano, Francisco López Estrada, José García Mercadal y Carmen Conde. Un volumen de 531 páginas: 1.000 pesetas.

PIO BAROJA, núm. 265/267, julio-septiembre de 1972. Colaboran, entre otros: Luis Sánchez Granjel, Jorge Rodríguez Padrón, Domingo Pérez Minik, Julio Caro Baroja, José Corrales Egea, Jesús Pabón, Antonio Martínez Menchén, Charles Aubrun, Mariano Baquero Goyanes, Gonzalo Sobejano, Federico Sopeña, Emilio Miró, Joaquín Casalduero y José Vila Selma. Un volumen de 691 páginas: 1.000 pesetas.

MANUEL Y ANTONIO MACHADO, núm. 304/307, octubre 1975-enero 1976. Colaboran, entre otros: Vicente Aleixandre, Pedro Laín Entralgo, Francisca Aguirre, Félix Grande, Luis Felipe Vivanco, Charles Aubrun, Francisco López Estrada, Manuel Tuñón de Lara, Emilio Miró, Rafael Lapesa, José Luis Varela, Antonio Carreño, Ricardo Gullón, Paulo de Carvalho Neto, Ernestina de Champourcin, Gustavo Correa, Hugo Emilio Pedemonte, Eduardo Tijeras, Ildefonso Manuel Gil, José Luis Cano, Arnoldo Liberman, Leopoldo de Luis, José María Díez Borque, Ramón Barce, José Olivio Jiménez, Manuel Andújar, Ricardo Senabre, Antonio Martínez Menchén, Luis Rosales, Aurora de Albornoz, José Monleón, Antonio Colinas, Robert Marrast y Guido Castillo. Un volumen de 1.155 páginas: 2.000 pesetas.

JUAN RAMON JIMENEZ, núm. 376/379, octubre-diciembre 1981. Colaboran, entre otros: Francisco Abad, Aurora de Albornoz, Manuel Alvar, Gilbert Azam, Francisco Brines, Claude Couffon, Ramón de Garciasol, Jorge Guillén, Hugo Gutiérrez Vega, Carlos Murciano, José Ortega, Pedro de la Peña, Cándido Pérez Gállego, Víctor Pozanco, Fernando Quiñones, Fanny Rubio, Antonio Sánchez Barbudo, Jesús Hilario Tundidor y Concha Zardoya. Un volumen de 988 páginas: 1.500 pesetas.



N.º 403-405 (enero-marzo 1984)

HOMENAJE A JOSE ORTEGA Y GASSET

Arturo Ardao, Carlos Areán, Gilbert Azam, Julio Bayón, Manuel Benavides, Mario Boero Vargas, Mariano Brasa Díez, José Luis Cano, Manuel Cifo González, Patrick Dust, Máximo Etchecopar, Pelayo Fernández, José Ferrater Mora, Antonio Gallego Morell, Paulino Garagorri, Jacinto Guereña, Juan Luis Guereña, Alain Guy, Flora Guzmán, Zdennek Kourim, Julio López, Evelyne López Campillo, Enrique Lynch, José Antonio Maravall, Blas Matamoro, Franco Meregalli, Javier Muguerza, Luciano Pellicani, Xavier Rubert de Ventós, Amancio Sabugo Abril, Francisco Sánchez Blanco, José Sánchez Reboredo, Félix Santolaria Sierra, Antonio Sequeros, Eduardo Subirats, Paul Teodorescu, Jorge Uscatescu, Francisco Vega Díaz y Alfredo Wedel.

y UN TEXTO DE JOSE ORTEGA Y GASSET

Un volumen de 622 páginas

P.V.P.: 1.500 pesetas

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Don ....

con residencia en ....

calle de.., núm............... se suscribe a la Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número..................................., cuyo importe de .... se compromete a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de...................................... de 198.....

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección: ....

....

PRECIOS DE SUSCRIPCION

		Pesetas	
España	Un año (doce números)	4.500	
	Ejemplar suelto	400	
		Correo marítimo $ USA	*Correo aéreo $ USA*
Europa	Un año	45	60
	Ejemplar suelto	4	5
USA, Africa	Un año	45	90
Asia, Oceanía	Ejemplar suelto	4	7
Iberoamérica	Un año	40	85
	Ejemplar suelto	4	5

Pedidos y correspondencia: Administrador de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria. 28040 MADRID. España. Teléfono 244 05 80, extensión 396.

Precio de este ejemplar:
1.500 Ptas. (IVA incluido)

Próximamente:

Juan Liscano
El otro Bolívar

Gonzalo Santonja
La novela corta revolucionaria

André Coyné
César Moro en su tiempo

Eduardo Tijeras
Sobre la felicidad

Fernando Quiñones
Días difíciles

Textos sobre Azorín, Leopoldo Alas, J.V. Foix, Joan Miró, García Márquez, Pablo de Olavide, Eugenio Chicano y *La Celestina*

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA